



شرح الجتابي في المنطق

شرح كتاب النجاة في المنطق
والحكمة الفلسفية



٨٩٠





صار في تصرف الفقير الى
فاضل بن [illegible] علي

انخرط في سلك تملكات
اضعف عباد الله [illegible]
بن محمد بن [illegible]
الفيروز[illegible]

صار ملكا للأضعف عباد الله القوي
خليل بن محمد بن الخليل [illegible]
عفا الله عنه [illegible]

صار من كتب المولى الأعظم
علامة الحق والدنيا والدين [illegible]
الطيب [illegible]
بغاية

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

سبحان من لا يعرف حق معرفته الا بالعجز عن معرفته ولا يقضى حق شكره وحمده الا بالقصور عن شكره وحمده من نظر الى شئ
من جلاله غض الدهش بصره فآب حسيرا ومن طالع شيا من كماله اخذته الحيرة فرجع بعقله كليلا اسيرا والصلوة على المصطفين
من عباده خصوصا على محمد واله اما بعد فقد التمس منى واحد من خلص اخوانى ان املى عليه شرح كتاب النجاة للشيخ الرئيس قدس الله
روحه فاحجمت عن مطلوبه لمعرفتى بقصور نفسى عن بلوغه فلم يزد اباى عنه الا الحاحا فاجبت ملتمسه واسعفت مراده
مستوفقا من الله ومستعينا به على تمام هذا المطلوب الرفيع ورتبته على ثلثة اقسام كما رتبه صاحب الكتاب القسم
الاول فى المنطقيات القسم الثانى فى الطبيعيات القسم الثالث فى الالهيات القسم الاول
فى المنطقيات قال الشيخ قدس الله روحه وبعد حمد الله والثنا عليه بما هو اهله والصلوة على رسوله محمد واله
فان طايفة من الاخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية سألونى ان اجمع لهم كتابا يشتمل على ما لا
بد من معرفته لمن يؤثر ان يتميز من العامة وينحاز الى الخاصة ويكون له بالاصول الحكمية احاطة وسألونى ان
ابدأ فيه بافادة الاصول من علم المنطق ثم اتلوها بمثلها من علم الطبيعيات ثم اورد من علمى الهندسة والحساب ما لا
بد منه فى معرفة القدر الذى افيده من البراهين على الرياضيات واورد بعده من علم الهيئة ما يعرف به حال
الحركات والاجرام والابعاد والمدارات فى الاطوال والعروض دون الاصول التى يحتاج اليها فى التقاويم
وما يشتمل عليه الزيجات مثل احوال المطالع والزوايا وتقويم المسير بحسب تاريخ تاريخ وغير ذلك ثم اختم الرياضيات
بعلم الموسيقى ثم اورد العلم الالهى على ابين وجه واوجزه واذكر فيه حال المعاد وحال الاخلاق والافعال
النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق فى بحر الضلالات فاسعفتهم بذلك وصنفت الكتاب على نحو ملتمسهم مستعينا
بالله ومتوكلا عليه فبدأت بايراد الكفاية من المنطق لانه الآلة العاصمة للذهن من الخطا والزلل فيما نتصوره ونصدق
به والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله قال الامام الاجل الكامل الفاضل فخر الملة والدين قطب
الاسلام والمسلمين بقية المحققين محمد بن على بن نصر الاسفراينى ثم النيسابورى ادام الله فضايله ههنا مباحث الاولى فى تقسيم
العلوم الحكمية الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقايق العلمية على قدر الطاقة البشرية
وهى اما ان تكون متعلقة بامور لا يكون لقدرتنا واختيارنا فيها تاثير واما ان يكون متعلقة بامور يكون لقدرتنا
واختيارنا فيها تاثير فالقسم الاول يسمى حكمة نظرية والثانى يسمى حكمة عملية ثم الحكمة النظرية تارة تقسم على ثلثة
اقسام وتارة تقسم على اربعة اقسام القسم الاول هو ان الحكمة النظرية اما ان تكون متعلقة بما هو فى الحركة
والتغير من حيث هو فيهما وتسمى حكمة طبيعية واما ان يكون متعلقة بما من شانه ان يجرده الذهن عن الحركة والتغير
وان كان يمكن ان يكون وجوده مخالطا له ويسمى حكمة رياضية واما ان يكون متعلقة بما وجوده يستغنى عن
التغير والحركة فلا يخالطهما اصلا وان خالطهما فبالعرض ويسمى فلسفة اولى والعلم الالهى جزء منها القسم الثانى
هو ان العلم اما ان يكون علما يكون متعلقا بالمادة واما ان يكون متعلقا بمادة معينة و
اما ان يكون متعلقا بمادة غير معينة واما القسم الثانى وهو ان لا يكون له تعلق بمادة فاما ان لا يمكن
ان يتعلق بمادة اصلا واما ان يمكن ان يتعلق بها اما القسم الاول وهو الذى يتعلق بمادة معينة

ولا يصلح وجودها فى كل مادة اتفقت فهو العلم الطبيعى ويسمى العلم الاسفل وذلك مثل الانسانية والفرسية فانها
لا بد لها من مادة بين مخصوصتين واما القسم الثانى وهو الذى لا يتعلق بمادة معينة بل كل مادة يصلح ان
تتعلق هو بها وهو العلم الرياضى ويسمى العلم الاوسط وذلك مثل الثلاثة والثمانية والتربيع والتثليث والجمع
والتفريق ونحوها مما لا يحتاج الى مادة معينة لا فى الاعيان ولا فى الاذهان واما القسم الثالث وهو الذى لا يحتاج
الى مادة ولا يمكن ان يخالط المادة البتة وهو العلم الالهى ويسمى العلم الاعلى مثل البارى تعالى واما القسم الرابع
وهو الذى لا يحتاج الى المادة لكن يخالط المادة وقد لا يخالطها وهو العلم الكلى ويسمى العلم العالى مثل الوحدة
والكثرة والكلى والجزئى ونحوها واما الحكمة العملية فتارة تقسم على ثلثة اقسام واخرى على اربعة اقسام القسم الاول
هى اما حكمة خلقية واما حكمة مدنية واما حكمة منزلية اما الحكمة الخلقية فهى التى تتعلق بشخص واحد وهى معرفة كيفية
فضايل النفس ورذايلها ليحفظ عليها الفضايل ان كانت حاصلة وتكتسب ان لم تكن حاصلة ويزال الرذايل ان كانت حاصلة
وتجتنب عنها ان لم تكن حاصلة واما الحكمة المدنية فهى معرفة كيفية المشاركة بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان
مثل المعاملات التى تجرى بين اشخاص الناس والزواجر السياسية واما الحكمة المنزلية فهى التى تتعلق باشخاص معينين
فى دار واحد وهى معرفة كيفية المشاركة بين اهل منزل واحد مثل الزوج والزوجة والولد والخادم والعبد القسم الثانى
هى اما حكمة خلقية واما حكمة منزلية واما حكمة مدنية واما حكمة سياسية فهو لا قسموا الحكمة المدنية الى قسمين
احدهما معرفة كيفية المشاركة بين اهل بلدة واحدة وثانيهما معرفة كيفية المشاركة بين جميع الناس المبحث الثانى
فى تحديد المنطق ووجه الحاجة اليه وبيان فايدته اما تحديده فهو انه آلة قانونية عاصمة للانسان عن
ان يضل فى فكره اما قولنا الآلة فالمراد منه ما يكون واسطة بين الفاعل والمنفعل فى حصول الاثر واما القانون
فهو اصل ينطبق على جميع الجزئيات فى تعريف احكامها والمنطق كذلك لانه يعرف القول الشارح والحجة مطلقا
اى على وجه كلى غير مختص بشئ دون شئ فينطبق حكمه على جميع الحدود والبراهين واما كونه عاصما فاعلم ان المنطق
نفسه لا يعصم وانما يعصم رعاية الشرايط التى يشترطها المنطق لان المنطقى اذا لم يستعمل المنطق ولم يراع الشرايط
التى يشترطها كتب المنطق كثيرا ما يغلط فلهذا ذكر الشيخ هذا القيد فى اول الاشارات واما الفكر فهو ترتيب
امور معلومة او مظنونة ليتادى منها الى تصير المجهول معلوما او مظنونا وتحقيق الكلام فيه ان الانسان
خلق فى مبدأ الفطرة خاليا عن المعارف ثم اعطى آلات تعينه فى ذلك وهى الحواس الظاهرة والباطنة كما اشار
اليه التنزيل والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة الاية فاذا
احس الانسان بامور جزئية تنبه لمشاركات بينها ومباينات فيكتسب منها قضايا اولية صادقة لا يشك فيها مثل
ان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية وان الجسم الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد
وان كل ما لم يكن فكان فله سبب ونحوها فهذه قضايا معلومة بالبديهة ولا شك ان عند الانسان قضايا مجهولة
يتردد فيها ويمكنه استعلام تلك القضايا المجهولة من تلك القضايا المعلومة بالبديهة لكن بتصرف فى تلك القضايا
الاولية وترتيب خاص لها وذلك التصرف قد يقع على وجه الصواب وقد يقع على وجه الخطا الا فى حق من ايد بحدس
صايب وقوة الهية تريه الاشياء كما هى وتغنيه عن الفكر ولما كان الامر كذلك دعت الحاجة الى اعداد

الا قانونيه عاصمة للذهن مميزة لصواب الراي عن الخطا في هذا الترتيب والتصرف وهي المنطق وسياتي
مزيد شرح لهذا الكلام ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** في موضوع المنطق موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه ولواحقه التي تلحقه لما هو هو وموضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انه يمكن ان يتادى
بواسطتها من المعلومات الى المجهولات ومعنى قولي المعقولات الثانية هو ان الذهن يتصور حقايق
الاشيا ثم يحكم بعضها على بعض ويلحق ببعضها امورا ليست منها ويجرد بعضها عن عوارض خارجة عن حقيقتها فتكون
الماهية محكوما عليها على هذا الوجه امرا لاحقا بها لا بعد كونها معلومة اولا فهو في الدرجة الثانية فاذا بحث [من ح]
عن هذه الاعتبارات لا مطلقا بل من حيث هي مودية الى تحصيل علم لم يكن فذاك هو المنطق فموضوعه المعقولات
الثانية من الاعتبار المذكور **البحث الرابع** اختلفوا في ان المنطق هل هو علم ام لا ذهب قوم الى انه ليس ٤
بعلم بل هو آلة للعلم وهذا الخلاف لفظي لانه ان عني بالعلم ما يكون بحثا عن الامور الموجودة خارج الذهن
فالمنطق ليس بعلم لانه بحث عن الامور الذهنية وان عني بالعلم ما يكون بحثا عن امور كانت موجودة خارج
الذهن او لم يكن فالمنطق علم قال الشيخ قدس سره كل معرفة وعلم فاما تصور واما تصديق والتصور هو العلم [فصل ح]
الاول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصديقنا بان للكل مبدا فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات [مثل تصورنا ماهية الانسان والتصديق انما يكتسب بالقياس او ما يجري مجراه ح]
التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالروية وكل واحد منهما ما هو حقيقي ومنه ما هو دون الحقيقي ولكنه نافع والاكثر
منفعة بحسبه ومنه ما هو باطل يشبه بالحقيقي والفطرة الانسانية في الاكثر غير كافية في التمييز بين هذه الاصناف
ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف ولما وقع لواحد في رايه تناقض وكل واحد من القياس والحد فانه
معمول ومولف من معان معقولة بتاليف محدود فيكون لكل واحد منهما مادة منها الف وصورة بها
التاليف وكما انه ليس عن اي مادة اتفقت يصلح ان يتخذ بيت او كرسي ولا باي صورة اتفقت يمكن ان
يتم من مادة البيت ومن مادة الكرسي كرسي بل لكل شي مادة تخصه وصورة تخصها فكذلك لكل معلوم
يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه منهما يتادى الى تحقيقه وكما ان الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة
المادة وان كانت الصورة صحيحة وقد يقع من جهة الصورة وان كانت المادة صالحة وقد يقع من
جهتيهما كذلك الفساد في المعلوم بالروية قد يقع من جهة المادة وان كانت الصورة صحيحة وقد يقع [جميعا]
من جهة الصورة وان كانت المادة صحيحة وقد يقع من جهتيهما جميعا **التفسير** قال الامام
الاستاذ دامت فضايله هاهنا ابحاث **البحث الاول** في الفرق بين المعرفة والعلم وهو من وجوه
الاول ان المعرفة تطلق على ما يفهم من حده بالتفصيل فان من علم لغة فاذا خوطب باسم من تلك اللغة
فهم الشي الذي يدل عليه الاسم كما اذا خوطب من هو عالم باللغة العربية بالانسان فانه يفهم منه الذي
المشار اليه ولكن الحد الذي للانسان بحسب حقيقته لا يحصل الا من تركيب الجنس والفصل فمن فهم منه
حده وحقيقته فقد حصل له العلم والثاني ان الشيخ في هذا الكتاب رسم العلم بانه اعتقاد بان
الشي كذا وانه لا يمكن ان يكون لا كذا اذا كان من موجب يوجبه وقد يطلق العلم على تصور الماهية بالتحديد
فعلى هذا يجوز ان تكون المعرفة مطلقة على اعتقاد لا بهذه الصفة او على تصور لا بهذه الصفة الثالث

اطلق

اطلق الشيخ المعرفة على ادراك الجزئيات والعلم على ادراك الكليات ولهذا قال في اول الاشارات المنطق
علم تتعلم فيه ضروب الانتقالات وقال في حد الطب في القانون الطب علم تتعرف منه احوال بدن
الانسان كما ان المنطق يفيد القوانين الكلية والطب وان كان يفيد القوانين الكلية لكن المقصود
منها استعمال تلك القوانين في اشخاص جزئية **البحث الثاني** في بيان ماهية التصور والتصديق والفرق بينهما
اما التصور فهو حصول صورة شي ما في الذهن من غير حكم عليها بنفي ولا باثبات مثل الانسان فانا
اذا سمعنا لفظ الانسان فهمنا منه معنى فقط فذلك المفهوم نسميه بالتصور فربما نشك في وجوده وعدمه
ويحصل في ذهننا المعنى المفهوم منه فان قلت قولك من غير حكم عليها حكم قلت هذا عدم الحكم وفرق
بين عدم الحكم والحكم بالعدم واما التصديق فهو حكم الذهن بين معنيين متصورين بان احدهما الاخر او ٥
ليس واعتقاد صدق ذلك الحكم اي مطابقته لهذا المتصور في الذهن للموجود الخارج عن الذهن
كما اذا قيل الاثنان نصف الاربعة فصدقت كان ذلك حكما منك بان الاثنين نصف الاربعة كما حصل في ذهنك [كذا]
منه فالحاصل ان التصور حصول معنى في الذهن من غير جواز ان يتبعه حكم صدق او كذب والتصديق تصور
يتبعه ذلك فاذا قيل مثلا العالم حادث فالتصور في مثل هذا ان يحدث في الذهن نسبة هذه الصورة الى
الاشيا انفسها انها مطابقة والفرق ما بين التصور والتصديق فرق ما بين البسيط والمركب **البحث الثالث**
في تقدم التصور على التصديق قال صاحب الكتاب كل تصديق فيتقدمه تصوران لا محالة وقال
شيخنا ومولانا قدس الله روحه كل تصديق فلا بد له من ثلث تصورات لانا نعلم بالبديهة انه اذا لم
يكن حقيقة المحكوم به وعليه والنسبة التي بينهما متصورة لم يمكن ذلك الحكم فان قيل لو كان يجب ان
يكون كل ما كان محكوما عليه متصورا لزم ان ما لا يكون متصورا لا يمكن الحكم عليه لكن هذا حكم بطريق
عكس النقيض على غير المتصور فيكون متناقضا فان قلتم ان غير المعلوم معلوم منه انه غير معلوم فلا يكون
المحكوم عليه غير متصور فنقول المحكوم عليه في قولنا ما لا يكون متصورا لا يمكن ان يحكم عليه اما ان
يكون معلوما واما ان لا يكون فان كان يكون الحكم عليه بانه لا يمكن ان يحكم عليه مناقضا لان كل
معلوم يمكن ان يحكم عليه ولكونه معلوما وان لم يكن معلوما مع انكم حكمتم بانه لا يمكن الحكم عليه كان هذا
مناقضا الجواب انا نعلم بالضرورة ان الذهن اذا كان غافلا عن شي فانه يمكنه ان يحكم عليه فالاشكال
على هذا يكون تشكيكا في البديهيات فلا يستحق الجواب فثبت ان كل تصديق فلا بد فيه من ثلث تصورات
تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما فلذلك كان التصور هو العلم الاول واعلم ان تقدم التصور
على التصديق تقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم الفرد على الزوج فما لم يعقل الواحد لم يتحقق
الاثنان فما لم يحصل التصور لم يحصل التصديق واذا ارتفع الواحد ارتفع الاثنان ولا ينعكس وكذلك اذا ارتفع
التصور ارتفع التصديق لان التصديق حكم الذهن بين معنيين بان احدهما هو الاخر او ليس واعتقاده
مطابق لما في الوجود فما لم يحصل عنده هذان المعنيان لم يمكن منه ذلك الحكم ولا ينعكس اذ لا يلزم من ارتفاع
التصديق ارتفاع التصور وينبغي ان نعلم ان قوله ان التصور هو العلم الاول ليس يعني ان كل تصور

فانه لا محالة يتقدم التصديق لان التصور الذي هو بحسب الذات متأخر عن التصديق بوجود الشيء المتصور فانه لا يمكن
ان يتصور الانسان بحسب الذات ما لم يصدق انه حيوان ناطق فاذن التصور بحسب الذات متأخر عن التصديق
فالتصور الذي يتقدم التصديق هو التصور بحسب الاسم لانه يثبت لون كل اسم يتقدمه تصور فمن كل التصور اما ان
يتقدمه تصديق واما ان ينتهي الى تصور ما يسبقه تصديق والاول محال لانه يودي الى التسلسل والثاني هو الحق
وهو المطلوب فان قيل على قولكم كل معرفة وعلم فاما تصور واما تصديق انكم اما المعاندة ولا معاندة بين التصور
والتصديق لان التصور جزء من التصديق داخل في ماهيته فنقول فرق بين ان يكون الشيء في الشيء او معه وبين
ان يكون موصوفا بصفتين وذلك مثل الفرد والزوج فان العدد لا يخلو منهما ولا يجتمعان معا لا بمعنى انه لا يكون
في كل زوج فرد فان في كل زوج فردا بل بمعنى انه لا يوصف بهما معا فكذلك ههنا وبالجملة الفرق بينهما فرق ما بين
6 البسيط والمركب والجزء والكل والبسيط من حيث انه بسيط لا يجامع المركب فكذلك التصور الساذج من حيث انه
ساذج يعاند التصديق **البحث الرابع** كل واحد من التصورات والتصديقات اما ان يكون غنيا
عن الاكتساب واما ان يكون كل واحد محتاجا اليه واما ان يكون البعض غنيا عنه والبعض محتاجا اليه والقسم
الاول ظاهر الفساد لان المعرفة بحقيقة الملك والجن وبدقايق الحساب والهندسة وبحدوث العالم ووجود
الصانع ونحوها غير غني عن الاكتساب والقسم الثاني باطل ايضا لوجهين اما اولا فلانه لو كان كل واحد منها
مكتسبا لافتقر اكتسابها الى تقدم تصورات وتصديقات اخر ولزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو
الدور واما في موضوعات غير متناهية وهو التسلسل المطلق وهما محالان واما ثانيا فلان كل واحد منها لو كان
مكتسبا فاما ان يوجد فيها ما يوجب لذاته شيئا آخر في الذهن واما ان لا يوجد فان كان الاول كان لزومه عنه غير
مكتسب وان كان الثاني وجب ان لا يوجب شيء منها شيئا فحينئذ لا يكون شيء منها مكتسبا ولما بطل القسمان ثبت
ان الحق هو ان البعض منها يكون غنيا عن الاكتساب والبعض منها محتاجا اليه وحينئذ اما ان لا يمكن استنتاج اقسام
المحتاج عن الغني واما ان يمكن والاول محال لانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء وعلم مع ذلك وجود
الملزوم او عدم اللازم فانه يعلم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم فاذن يمكن استنتاج المحتاج من
الغني وحينئذ اما ان يمكن اكتساب كل مطلوب من كل اولي كيف ما كان وهو محال بل لا بد لكل مطلوب من اوليات اقسام
خاصة وترتيب خاص وشرايط خاصة وقد جرت العادة بان يسمى الامر المؤلف من معلومات خاصة وشرايط
خاصة وعلى ترتيب خاص مودي الى التصور قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم والمؤلف من معلومات خاصة
على هيئة خاصة مودي الى التصديق حجة فمنه قياس ومنه استقراء وغيرهما والعلم المتكفل ببيان تلك الشرايط والترتيب
يسمى المنطق فان قيل تعريف المجهول اما ان يتوقف على تعلم المنطق واما ان لا يتوقف فان كان لا يتوقف فلا حاجة
الى المنطق حينئذ وان توقف عليه فالمنطق ان كان من المجهولات افتقر اما الى نفسه واما الى منطق آخر وان
كان من المعلومات فليستغن عن تعلمه وايضا لو كان تحصيل العلوم متوقفا على تعلم المنطق لامتنع تعلم العلم
لمن لم يتعلم المنطق اولا لكن ليس الامر كذلك لانا نرى كثيرا من الناس يتعلمون العلوم ويحققون على الوجه من غير
تعلم المنطق فنقول اما الاول فجوابه ان المباحث المتعلقة بالمنطق بعضها يتعلق بالالفاظ ويحصل معانيها

وذلك على سبيل الوضع والتسلم كما في كثير مما في ما بعد الطبيعة والرياضي وبعضها اولي اذا تصور موضوعها ومحمولها فانه يجزم الذهن
بانتساب محمولها الى موضوعها وبعضها وان كان ليس باولي لكنه بالاخرة ينتهي الى تلك الاوليات وبالجملة ما هو منه على
سبيل الاحتجاج والاستفادة للمجهول من المعلوم فهو مشتق منتظم تومن وقوع الغلط فيه والخلاف الجاري في المنطق بين
اربابه انما وقع بسبب الالفاظ المشتركة وذهاب كل فرقة الى معنى منه ولو ورد اتفاقهم على معنى واحد لما وقع
الخلاف فاذن لا احتاج المنطق الى منطق آخر واما الثاني فالجواب عنه انا لا ندعي ان كل احد يحتاج الى تعلم
المنطق فان من كانت المعارف حاصلة له بالفعل او ان لم يكن حاصلة لكنها غير قادر على تحصيلها او ان كان قادرا لكن
يكون له نفس قدسية صافية ترى حقايق الاشياء من غير فكر او بادنى فكر فانه لا يحتاج الى تعلم المنطق لان عقله
سلم عن نوازع الوهم والخيال وانما المحتاج الى تعلم المنطق من لا يكون العلوم حاصلة له بالفعل ويكون قادرا على
اكتسابه ويحتاج في اكتسابها الى الفكر ولم يسلم عقله عن نوازع الوهم والخيال فانه يحتاج الى تعلم المنطق لدفع 7
وقوع الغلط **البحث الخامس** ما معنى قوله الحد والقياس اللذان بهما تكتسب المعلومات مع ان النتيجة حاصلة
بهبة الله تعالى لا بالاكتساب فنقول المعنى من الاكتساب تركيب القياس من الصغرى الموجبة في الشكل الاول
والكبرى الكلية مثلا ورعاية شرايط المقدمتين في الكم والكيف في سائر الاشكال وذلك يعد الانسان لقبول النتيجة
من واهبها وكذلك تركيب الحد من الجنس والفصل يعده ايضا لقبول التصور وقوله وكل واحد منهما ما هو حقيقي ومنه
ما دون الحقيقي لكنه نافع منفعة بحسبه ومنه ما هو باطل متشبه بالحقيقي فاعلم ان الحد الحقيقي هو الحد التام
الذي يفيد تمام معرفة الماهية والغير الحقيقي النافع هو الرسم والباطل المتشبه بالحقيقي هو المثال والعلامة
والقياس الحقيقي هو القياس البرهاني والذي دون الحقيقي الجدلي والخطابي والشعري والباطل المتشبه
بالحقيقي هو القياس السوفسطائي وستاتي شرح هذه الاصناف ان شاء الله وقوله والفطرة الانسانية
غير كافية لانها لو كانت كافية لما اختلف العقلاء في الآراء ولما وقع لواحد في الموضع الذي ناقض رايه في موضع مثلا كما لم
يختلفوا في ان الكل اعظم من الجزء وكما لا يقع لواحد في رايه في ان الكل اعظم من الجزء مناقضة فلو كانت الفطرة
كافية لما اقتضت الاعلى نحو واحد بلا تناقض واما قوله وكل واحد من القياس والحد فانه معمول ومؤلف
لتعلم ان القياس مؤلف من مقدمات والمقدمة مؤلفة من الحدود على ما سياتي ان شاء الله اما الحد فالمراد
به لا يجب ان يكون مؤلفا لكنه في الاكثر يكون مؤلفا وكل مؤلف من اشياء فانه يحتاج في تاليفها الى تحقق انتهى
تلك الاشياء لا من كل وجه بل من الوجه الذي صلحت لذلك التاليف كما ان البناء اذا اراد ان يبني بيتا فانه
يحتاج الى تحقق الاشياء التي يركب منها البيت لا من كل وجه فانه لا يحتاج الى ان يعرف حقيقة كل واحد
منها واجزاء كل واحد منها واشكال كل واحد منها بل يحتاج الى معرفتها من حيث انها صالحة لان يبنى منها بيت
فكذلك المنطقي يحتاج ان يعرف المفردات من حيث هي صالحة لان يركب منها الحد والحجة وغيرهما وكما ان البيت
يقتضي مادة مخصوصة وصورة مخصوصة اذا انتفى الفساد في واحد منهما او في كليهما لم يتم البيت فكذلك
ههنا وقوله معمول ومؤلف فالمراد منه انه مؤلف صناعي لا طبيعي وقوله تاليف محدود المراد منه انه
ينبغي ان يذكر في الحد الجنس القريب اولا ثم الفصل الذاتي ثانيا وفي القياس الاصغر ثم الاوسط ثم الاكبر

وباقي النقل ظاهر فصل في مفهوم المنطق قال الشيخ فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف انه من اي الصور والمواد
يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا والقياس الصحيح الذي يسمى برهانا وتعرف انه من اي الصور والمواد
يكون القياس الاقناعي الذي يسمى ما قوي منه واوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا وما ضعف منه واوقع ظنا غالبا
خطابيا وتعرف انه عن اي صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن اي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى
مغالطيا وسوفسطائيا وهو الذي يتراآى انه برهاني او جدلي ولا يكون كذا انه عن اي صورة ومادة يكون
القياس الذي لا يوقع تصديقا البتة ولكن تخييلا يرغب النفس في شيء او ينفرها او يبسطها او يقبضها وهو القياس
الشعري فهذه فايدة صناعة المنطق ونسبتها الى الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر لكن الفطرة
السليمة والذوق السليم ربما اغنيا عن تعلم النحو والعروض وليس شيء من الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال
الروية عن التقدم باعداد هذه الالة الا ان يكون انسانا مؤيدا من عند الله التفسير قال الامام دامت
فضايله المنطق صناعة نظرية نتعلم فيها انه كيف تكتسب تصور من تصور وتصديق من تصديق ونقول ٨
تعريفنا الماهية اما ان يكون بامور داخلة فيها واما ان يكون بامور خارجة عنها واما ان يكون
مركب من الداخل فيها والخارج عنها فان كان بامور داخلة فيها فاما ان يكون بجميعها وهو الحد الحقيقي
التام واما ان يكون ببعضها فاما ان يكون مما يشترك فيه غيرها واما ان يكون مما لا يشترك فيه غيرها
والاول لا يعرف الماهية والثاني يعرف الماهية ويسمى الحد الناقص واما التعريف بما يكون خارجا
عن الماهية فاما ان يكون مما تشترك فيه غيرها وهو لا يفيد التعريف واما ان يكون مما يكون خاصا
بها ويسمى الرسم الناقص واما التعريف بما تركب من الداخل والخارج فاما ان يكون الداخل عاما
بينها وغيرها والخارج خاصا بها واما ان يكون بالعكس والاول يسمى رسما تاما والثاني لا اسم له فهذه
اقسام التعريفات الصحيحة واما التعريفات الفاسدة فالمثال والعلامة والاسم واما الحجة
فاما ان يوقع تصديقا يقينيا فيكون برهانية وان يوقع تصديقا شبيها باليقين ويسمى جدلية واما
ان يوقع تصديقا يغلب الظن فيه مع خطور امكان نقيضه بالبال ويسمى خطابية واما ان يوقع تصديقا
شبيها باليقين وقد كان عند المحتج بها انه برهاني او جدلي وهو قاصر عن رتبتهما فيسمى حجة
سوفسطائية واما ان يوقع تخييلا وربما لا يكون معه تصديق فيسمى شعريا فاصناف القياسات
المعرفة في المنطق خمسة لان القياس اما ان يوقع تصديقا واما ان لا يوقع والثاني هو الشعري
والاول اما ان يكون شبيها باليقين اي لا خطر امكان نقيضه بالبال واما ان لا يكون كذلك
فيخطر امكان نقيضه بالبال والاول اما ان يكون الاقوال التي يلزم منها المطلوب مشبهه بالشيء
لا اخر كالرسم المطلي على نحو خبز وهو القياس السوفسطائي واما ان لا يكون كذلك وهو الجدلي
والثاني هو القياس الخطابي وقد ذكروا انه تقسيما اخر فقالوا القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات
ضرورية واما ان يكون مركبا من مقدمات ممكنة واما ان يكون مركبا من مقدمات ممتنعة والاول
يسمى برهانا والثاني اما ان يكون من ممكنات اكثرية ويسمى جدليا واما ان كان من ممكنات متساوية

كذلك ح

او ينفرها ح

وهو الخطابي واما ان يكون من ممكنات اقلية وهو السوفسطائي والثالث يسمى شعريا فهذه فائدة المنطق
وسياتي مزيد شرح لهذا الكلام ان شاء الله وقوله ونسبته الى الروية الى اخره اعلم ان من يتكلم بلسان العرب
فانه يحتاج الى تعلم النحو لان من جهل عن قوانين النحو لا يستقيم كلامه في الاكثر وكذلك من يريد ان يشعر فانه
يحتاج الى تعلم العروض في الاكثر فكذلك من اراد ان يحصل المعارف والعلوم المجهولة بالفكر فانه يحتاج الى
تعلم قوانين المنطق لكن الطبع السليم ربما اغنى صاحبه عن تعلم النحو لاستقامة الكلام والعروض لوزن الشعر
اما الاستغناء عن تعلم العروض ففي كثير واما الاستغناء عن النحو فيكون في الاقل واما الاستغناء عن تعلم
المنطق ففي اقل الاقل وهو في انسان له حدس ذكي وروح قدسي يكون في فطرته بحيث يقع الحد الاوسط
٩ في ذهنه بلا فكر وتعب ويرى الحد الاوسط في كل شيء يطلب بلا فكر وتعب واذا حصل الحد الاوسط والاصغر ان
القياس في ذهنه يتبعه النتيجة لا محالة وهذا المعنى سببه الالهام والالهام للعلماء كالوحي للانبياء عليهم السلام
ولذلك قال النبي عليه السلام والتحية العلماء ورثة الانبياء فمثل هذا الانسان يستغني عن تعلم المنطق وهو
نادر واما الاكثر فلا بد له من تعلم المنطق وبهذا الحدس استنبط المنطق وسائر الصناعات والعلوم
المستنبطة قال الشيخ فصل في الالفاظ المفردة لما كانت المخاطبات النظرية بالفاظ مؤلفة والافكار
العقلية من اقوال عقلية مؤلفة وكان المفرد قبل المؤلف وجب ان نتكلم اولا في المفرد في اللفظ المفرد
فنقول ان اللفظ المفرد هو الذي يدل على معنى ولا جزء من اجزائه يدل بالذات على جزء من اجزاء ذلك
المعنى مثل قولنا الانسان فانه يدل به على معنى لا محالة وجزاه ولكونا الان والسان اما ان
لا يدل بهما على معنى او ان يدلا على معنيين ليسا جزئي معنى الانسان انفوا ان كان الان مثلا
يدل على النفس والسان على البدن فليس نقصد بان وسان في جملة قولنا الانسان الدلالة بهما فكونهما
كانهما لا يدلان اصلا اذا اخذا جزئي قولنا الانسان التفسير قال الامام الاستاذ دامت فضايله
قد ذكرنا ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث هي موديه الى معرفة المجهول فمقاربة
اهل المنطق ان ينظر الى هذه المعاني من تلك الجهة ولا ينظر الى غيرها لكن هذا انما يكون لو تعلم الانسان
المنطق بفكره ساذجة يلاحظ فيها المعاني اما اذا جرى فيه التعليم على سبيل المخاطبة ولم يكن ذلك الا
بالالفاظ صارت الالفاظ ايضا منظورا اليها بالضرورة كيف وفكر الانسان في ترتيب المعاني
قلما ينفك عن تخيل الالفاظ فلهذا صار البحث عن الالفاظ من اجزاء صناعة المنطق ثم لما كانت المعاني
والالفاظ التي هي مواد الاقوال الشارحة والحجج مؤلفة ولا يحصل العلم بالمؤلف الا بعد العلم بالمفردات
التي منها تاليفه لا من كل وجه بل من الوجه الذي هو قابل للتاليف فلا جرم وجب ان نشتغل اولا
بتعريف المفردات ثم بالمركبات واعلم ان تقدم المفرد على المركب انما هو بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين اما اللفظ المفرد فقيل في التعليم الاول انه الذي لا دلالة لجزء منه حين هو جزؤه وان عنى انه
وان كان يدل لكل واحد من جزئيه على معنى فانه لا يدل حين جعل جزءا من هذا المركب واعلم انه لا حاجة
الى هذه الزيادة وذلك لان اللفظ لا يدل بالذات على معنى ولما تعدده وانما يدل عليه بالوضع

وان ح

يدل ح

بلا حظ

الواضع وما اراده فالواضع والمتكلم اذا اطلق لفظا ولم يرد بجزء منه جزءا من اجزاء ما دل عليه كان مفردا
كعبد الله اذا جعل علما لشخص فانه لا يراد بجزء منه جزء من معنى الشخص ولا صفة من كونه عبدا وكان مفردا
عند الامراء نه يفهم منه معنى العبودية لكن ليس ذلك من دلالة اللفظ بوضع الواضع واذا عرفت
اللفظ المفرد فاعرف المعنى المفرد فانه هو المعنى المعين من حيث يلتفت اليه الذهن كما هو
ولا يلتفت الى عدد اما جزءه او خارج عنه وان كان للذهن ان يلتفت وما اجزاءه الى شيء منها قال الشيخ فصل في اللفظ المركب
واللفظ المركب والمؤلف هو الذي يدل على معنى وله اجزاء منها مسموعة ومن معانيها يلتئم معنى
الجملة كقولنا الانسان يمشي ورامي الحجارة التفسير قال ادام الله ان قلنا المفرد هو الذي
لا دلالة لجزئه اصلا قلنا المركب هو الذي لجزئه دلالة وان قلنا المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على جزء من
معنى الجملة حين هو جزء ومنهم من قسم اللفظ الى ثلثة اقسام الى المفرد والمؤلف والمركب فقال
اللفظ اما ان لا يكون لجزئه دلالة اصلا وهو المفرد مثل زيد واما ان يكون لجزئه دلالة ودلالته اما ان
يكون على جزء من معنى الجملة واما ان يكون على معنى خارج عنها والاول هو المركب مثل قولنا العالم
حادث والثاني هو المؤلف مثل قولنا عبد الله وقد ذكر تقسيمات اخر للفظ لكن الحق ان اللفظ
لا يخلو اما ان اريد بلفظ موضوع دلالة بعضه على بعض المعنى الموضوع بازائه واما ان لم يرد فان اراد فاللفظ
مركب وان لم يرد فاللفظ مفرد وليس ههنا قسم اخر قال الشيخ فصل في اللفظ المفرد الكلي اللفظ
المفرد الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق ما كثيرين في الوجود كالانسان او كثيرين في
جواز التوهم كالشمس وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه ان يشترك في معناه كثيرون فان
منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه التفسير قال ادام الله ههنا ابحاث الاول قدم الشيخ
في كتاب الاشارات تعريف الجزئي على تعريف الكلي فقال الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع
من وقوع الشركة فيه واذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه
لا يمنع من وقوع الشركة فيه فجعل كون الجزئي هو الذي نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة
فيه علة لان يجعل الكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه سواء كانت الشركة
حاصلة بالفعل فابطل بهذا الترتيب هذا المذهب لانه لما ثبت ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه
يمنع من وقوع الشركة فيه وثبت ان الكلي مقابل الجزئي وانه لا واسطة بينهما واذا كان الامر
كذلك وجب ان يكون معنى الكلي ما يقابل معنى الجزئي فثبت ان الكلي هو الذي لا يمنع نفس
تصور معناه من ان يشترك فيه كثيرون مثل معنى الانسان والحيوان ومثل الشمس والقمر فانهما كليان
وان امتنع الكثرة فيهما في الوجود لكن امتناع الكثرة ليس لعدم صلاحيتهما للاشتراك بل لمانع من خارج
ومن اعتقد بان لفظة الشمس انما يكون كلية بالنسبة الى شموس متوهمة يشترك في معناه حتى اذا
لم يتوهم الكثرة الوهمية لم يكن اللفظ كليا فقد اخطأ لان اللفظ كلي وان لم يتمثل في الذهن شموس كثيرة
يشترك في معنى هذا اللفظ لان كليته بسبب صلاحيته لاشتراك الكثرة في معناه ان كانت وان لم

يوجد الكثرة لا في الخارج ولا في الوهم البحث الثاني في تقسيم الكلي الكلي اما ان يكون ممتنع الوجود كاجتماع
الضدين واما ان يكون ممكن الوجود وهو اما ان لا يكون موجودا في الخارج مثل جبل من ياقوت وبحر من زيبق
واما ان يكون موجودا وهو اما ان يكون الموجود منه واحدا او اكثر من واحد فان كان واحدا فاما ان
يكون الكثير منه ممكنا ان يوجد وهو مثل الشمس عند من يجوز وجود شموس كثيرة واما ان لا يكون ممكنا ان
يوجد الكثير من واحد وهو مثل الاله تعالى وان كان الكثير منه موجودا فاما ان يكون متناهيا وهو مثل الكواكب
واما ان لا يكون متناهيا وهو مثل النفوس البشرية عند من لا يجوز انقطاعها قال الشيخ فصل في اللفظ المفرد
الجزئي هو الذي لا يمكن ان يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لاشياء فوق واحد بل يمنع
نفس مفهومه من ذلك كقولنا زيد فان معنى زيد اذا اخذ معنى واحدا هو ذات زيد فهو لا في الوجود ولا
في التوهم يمكن ان يكون لغير ذات زيد الواحدة اذ الاشارة تمنع من ذلك فانك اذا قلت هذه الشمس
او هذا الانسان يمنع من ان يشرك فيه غيره التفسير قال ادام الله الجزئي هو الذي معناه الواحد
لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه البتة مثل المفهوم من زيد اذا جعل اسما لهذا الشخص مثلا فان المفهوم منه
لا يصلح للشركة البتة ويمتنع ان يصدق على غيره لان التعين الذي لزيد لا يمكن ان يكون لغيره ولو كان
غيره عينه وهو محال والفرق بين زيد والشمس مع امتناع الكثرة فيهما في الوجود انه يمكن توهم شموس
كثيرة يصح وقوع لفظ الشمس عليها بالسوية فصلاحية الشركة ثابتة مهما وجدت الكثرة ولا يمكن توهم اشخاص
كثيرة كل واحد منها زيد بعينه لان تعينه لا يمكن ان يكون لغيره فليس لهذا اللفظ صلاحية الشركة بحال وهذا
الفرق انما هو بين زيد والشمس اما هذه الشمس فجزئي كلفظ زيد وكذا كل ما اقترنت به الاشارة واعلم ان
الجزئي يستعمل بمعنى اخر وهو ان كل واحد من المشتركات في معنى الكلي يقال له جزئي بالاضافة الى الكلي مثل
الانسان بالاضافة الى الحيوان وكذلك الفرس ونحوهما والجزئي بهذا المعنى يغاير الجزئي بالمعنى الاول
لوجهين احدهما ان الجزئي بهذا المعنى لا يمتنع جزئيته بالاضافة الى الكلي ولا كذلك الجزئي بالمعنى الاول والثاني
ان الجزئي بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي للحيوان مع انه كلي واما بالمعنى الاول فلا يكون
كليا البتة في التفسير الثاني قال الشيخ فصل في الذاتي والعرضي الكلي في كل كلي اما ذاتي واما عرضي و
الذاتي هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه ولا يكفي في تعريف الذاتي ان يقال معناه ما لا يفارق فكثير
مما ليس بذاتي لا يفارق ولا يكفي ان يقال ان معناه ما لا يفارق في الوجود ولا يصح مفارقته في التوهم حتى
ان رفع في التوهم بطل به الموصوف في الوجود فكثير مما ليس بذاتي هو بهذه الصفة مثل كون الزوايا من
المثلث مساوية لقائمتين فانه صفة لكل مثلث لا يفارق في الوجود ولا يرتفع في الوهم حتى ان لو رفعناه
وهما لوجب ان نحكم ان المثلث غير موجود وليس بذاتي ولا ايضا ان يكون وجوده للموصوف بين مع ملازمته
سالما فان كثيرا من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرر ماهيته يكون بين اللزوم له بل الذاتي ما اذا فهم معناه
واخطر بالبال وفهم معنى ما هو ذاتي له واخطر بالبال معه معا لم يمكن ان نفهم ذات الموصوف الا ان
يكون قد فهم له ذلك المعنى اولا كالانسان والحيوان فانك اذا فهمت ما الحيوان وفهمت ما الانسان

فلا يفهم الانسان الا وقد فهمت اولا انه حيوان واما ما ليس بذاتي فقد يفهم ذات الموصوف مجردة دونه فاذا انهم
فربما لم يفهم ان يفهم وجوده لها كالمحاذاة للنقطة او يفهم ببحث ونظر كمساواة الزوايا للقائمتين في المثلث
او يكون جائزا ان يرتفع توهما وان لم يرتفع وجودا كالسواد للانسان الزنجي او يرتفع وجودا وتوهما كما مثل
الشاب فيما بطؤ زواله والقعود فيما يسرع زواله [illegible] قال ايده الله لما كان المقصود والغرض
من الادراك الكمال العقلي الحاصل بالمعنى الاول ادراكه لا يكون الاحيا [illegible] الا بمعلوم الاجزاء لا يشتغل بالبحث
عن احواله ولانها ايضا غير متناهية وانما يشتغل بالبحث عن الكلي واما تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي فاعلم
ان كل ماهية فاما ان يكون ملتئمة من حقائق مختلفة واما ان لا يكون والاول يسمى الماهية المركبة مثل
الانسان فان ماهيته مركبة من الحيوان والناطق والثاني يسمى الماهية البسيطة مثل الاله تعالى واما
الماهية المركبة فلا شك ان تحققها متوقف على تحقق كل واحد من اجزائها اما عدمها فلا يتوقف على عدم كل واحد من اجزائها
بل عدم واحد منها يكفي في عدم تلك الماهية المركبة ثم ان الماهية اذا تحققت فلا شك انه يصحبها امور وذلك الامور
يتوقف تحققه على تحقق تلك الماهية وذلك الامر اما ان يمكن انفكاكه عن تلك الماهية واما ان لا يمكن فالذي
يتوقف عليه تحقق الماهية ويكون داخلا في حقيقتها يسمى بالذاتي والخارج عنها الذي لا ينفك عنها يسمى بالعرض
اللازم والذي ينفك عنها يسمى بالعرض المفارق فلنعرف كل واحد منها وقد اختلفوا في تعريف الذاتي فمنهم
من فسره بانه الذي لا ينفك الذات عنه ويندرج فيه جميع لوازم الوجود والماهية ومنهم من فسره باخص
منه وهو انه الذي يكون بين الثبوت للماهية لا محالة ومنهم من فسره باخص منه وهو ان يكون جزءا للماهية
داخلا فيها والتعريف التام هو هذا القول بانه هو ما يتكلم في المركب الذي ماهيته وحقيقته مركبة
من اجزاء فنقول لا شك ان تلك الماهية لا توجد في الاعيان الا اذا وجد معها اجزاؤها بالذات واذا كان وجود
الاجزاء كذلك في الاعيان وجب ان يكون وجودها في الاذهان ايضا كذلك لان العلم صورة مطابقة
في الذهن للامر الموجود فيكون الاجزاء سابقة في التصور كما هي في الوجود وللذاتي اوصاف ثلث الاول
ان الموصوف اذا اخطر بالبال واخطر ما هو ذاتي بالبال كان وجود ذلك الوصف له بحيث يمتنع سلبه عنه
وبعض اللوازم ايضا كذلك فان اللازم بلا وسط كذلك والثاني ان تصور الذاتي متقدم على تصور ما هو
ذاتي له بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وهذه هي الخاصة التي لا يشاركه فيها شيء من اللوازم والثالث
ان لا يكون وجوده للموصوف بعلة امر من خارج وهذا الوصف يشاركه اللوازم التي يلزم الشيء لماهيته
لا في وجوده مثل كون الثلثة فردا والمثلث مساوي الزوايا بالقائمتين فليست الفردية موجودة
بعلة اوجدتها الثلثة بل الثلثة في نفسها وماهيتها لا يكون الا فردا فاذا اوجدت علة فقد جعلتها فردا ومن هنا عرفت
هنا ان تعريف الذاتي انما يصح بان يقال هو الذي يتوقف تحقق الذات على تحققه وهو الذي يكون داخلا
في حقيقته [illegible] في العرضي اما العرضي فهو كل ما عددناه مما ليس بذاتي ويبطل [illegible]
[illegible] رسم العرضي بانه يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهو اما لازم واما مفارق واللازم اما ان
يلزم الشيء لامر خارج واما ان يلزمه لماهيته وما يلزمه لماهيته فاما ان يكون بينه وبين الشيء وسط

واما ان لا يكون فاما اذا لا وسط بينه وبين الشيء يكون بين اللزوم له فيمتنع رفعه عنه في الوهم وان لم يكن ذاتيا لانا نعني
بقولنا انه بين اللزوم له انا متى تصورنا ذلك الملزوم وذلك اللازم فلما حصل الملزوم في الذهن وجب حصول اللازم
فيه لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم فحينئذ يمتنع رفعه عنه في الوهم واما اذا كان بين اللازم والملزوم
وسط فان العقل مهما لم يعتبر ذلك الوسط لا يجزم بثبوت ذلك اللازم له لانه ممكن لذاته والممكن لذاته
اذا لم يعتبر علته لم يستحق الثبوت فاذا اعتبر ذلك الوسط فانه يجزم بثبوت ذلك اللازم له وعند ذلك
يمتنع رفعه عنه في الوهم ويتبين اللزوم له مع كونه غير ذاتي ولما ذكرنا ان اللازم قد يكون بوسط وقد يكون
بغير وسط تم لا فرق بقولنا لانه حين يقال لانه كذا ومعناه ان الوسط ما يقرن بقولنا [illegible] العلل
مثاله اذا قال قائل الانسان ضاحك وقيل لم يقال لانه متعجب افاد ذلك العلم بوجود الضاحكية للانسان
اذا عرفت هذا فلا نلتفت الى ما قال ان الذاتي هو الذي يمتنع رفعه عن الشيء وما ليس بذاتي فلا يمتنع
رفعه فان اللازم بغير وسط ليس بذاتي مع انه يمتنع رفعه عن الشيء وجودا وتوهما ومثاله كون
الثلثة فردا وكون الانسان مستعدا لقبول العلم وماله وسط فيمتنع رفعه ايضا اذا علم وجوده ولزومه
من جهة ذلك الوسط وهو مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين واما اللازم بسبب امر خارجي
فمثل الاسود للزنجي والذكورة والانوثة للحيوان واما العرضي المفارق فينقسم من وجهين احدهما
اما ان يكون سريع الزوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل واما ان يكون بطيء الزوال كالشباب والثاني
اما ان يكون سهل الزوال كغضب الحليم واما ان يكون عسير الزوال كحلم الحليم المقول في جواب ما هو
ثم من الذاتي ما هو مقول في جواب ما هو ومنه ما ليس بمقول في [illegible] الذاتي المقول في جواب
ما هو مشكل ويكاد اكثر الشروح يغفل عن تحقيقه ويكاد ان يرجع ما نراه الظاهر من المنطقيين في المقول
في جواب ما هو الى انه هو الذاتي لكن الذاتي اعم منه وتحقيقه بحسب ما انتهى اليه بحثنا ان الشيء
الواحد قد يكون له اوصاف كثيرة كلها ذاتية لكنه انما هو ما هو لا بواحد منها بل بكلها فليس الانسان
انسانا بانه حيوان بل بانه مع حيوانيته ناطق ومائت او شيء اخر فاذا وضع لفظ مفرد يتضمن [illegible] اقول
بالتضمن جميع المعاني الذاتية التي بها يتقوم الشيء فذلك الشيء مقول في جواب ما هو مثل قولنا الانسان
لزيد وعمرو فانه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له مثل الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد
وقوة الحس والحركة والنطق وغير ذلك فلا يشذ مما هو ذاتي لزيد شيء وكذلك الحيوان لا للانسان
وحده بل للانسان والفرس والثور وغيرها حال الشركة فانه يشتمل على جميع الاوصاف الذاتية
التي لها بالشركة واما ما يشذ ما يخص واحدا واحدا منها فالمقول في جواب ما هو كذلك يكون واما
الداخل في جواب ما هو وهو كل ذاتي [illegible] قال ايده الله في هذا الفصل ابحاث الاول
في المقول في جواب ما هو اما المقول في جواب ما هو فقد فسره المعلم الاول المقول في جواب ما هو هو
الذاتي فحسب ومنهم من قال هو الذاتي الاعم وابطل الشيخ هذين القولين بوجهين احدهما
ان لفظة ما هو انما وضعت لطلب ماهية الشيء وهو الاعم حقيقته فيكون جوابه بذكر تمام الماهية

لكن يكون الجواب مطابقا للسؤال والذاتي وحده او الذاتي الاعم ليس تمام ماهية الشيء لوجوه احدها انه لو
كان تمام ماهية الشيء لكان الشيء نفس ما ليس هو وذلك محال وثانيها انه لو كان كذلك لكان الجزء هو
الكل وثالثها لو كان كذلك لكان وجود الجزء الاخر وعدمه متشابها واحدا وليس الامر كذلك فثبت ان
الذاتي الاعم ليس تمام الماهية بل الماهية عبارة عن المركب مما يعمه وغيره ومما يخصه ان كان له امر خاص
ذاتي دون مشاركة غيره فيه والوجه الثاني ان المنطقيين اتفقوا على انه لا يصح ان يجاب عن سؤال
ما هو بفصول الاجناس كالحساس مثلا مع انها ذاتيات مشتركة فدل ان الاصلح لهذا الجواب هو اللفظ المطابق
لمعناه المتضمن لجميع ذاتياته او القول الدال منه الدلالة وسيعرف القول بعد هذا ان شاء الله تعالى
مثال الاول قولك في جواب من سأل عن الانسان ما هو انه انسان فهو لفظ مفرد دال على كمال معناه ١٤
وحقيقته بالمطابقة وعلى جميع ذاتياته بالتضمن ومثال الثاني قولك في جوابه انه حيوان ناطق فهذا القول
دل بالمطابقة على الحيوانية والنطق اللذين هما تمام معنى الانسانية وبالتضمن على جميع الذاتيات الداخلة فيهما
فاما اذا اتيت بقول دال على جميع الذاتيات بالمطابقة فلم يعدل في جواب عن التعريف لولا استكراه مثل
هذا الجواب عرفا لما فيه من التطويل من غير فائدة وذلك مثل ان تقول في مثالنا انه جوهر ذو ابعاد
ثلثة [illegible] نام حساس متحرك بالارادة ناطق البحث الثاني في الفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو انك عرفت ان السؤال الطالب لتمام الماهية
لا يكون في جوابه الا ذكر جميع الذاتيات فتمام هذا الجواب هو المقول في جواب ما هو وكل واحد من اجزائه هو
المقول في طريق ما هو ولو كان مذكورا بالتضمن البحث الثالث في اصناف الدال على ما هو وهي ثلث احدها
بالخصوصية المطلقة وهو ما اذا كان المسؤول عنه بما هو ماهية اسم النوع فيكون الجواب بذكر تلك الماهية مثل
ما اذا سئل عن ماهية الانسان فجوابه بذكر الحيوان الناطق والثاني بالشركة المطلقة وهو ما اذا كان المسؤول عنه
بما هو ماهية اشخاص مشتركة في بعض المقومات ومختلفة في بعضها كالانسان والفرس والثور ونحوها كان الجواب بذكر
تمام الذاتيات المشتركة ويكون دالا بالشركة المطلقة كالحيوان مثلا وانما قلنا ان الجواب يجب ان يكون
تمام الذاتيات المشتركة لانه لو لم يكن الجواب هي فلا يخلو اما ان يكون الجواب هو الجزء الاعم كالجسم
مثلا وهو غير جائز لانه لا يدل على تمام الماهية المشتركة وقد ذكرنا ان ما هو طلب لتمام الماهية المشتركة
واما ان يكون هو الاخص وحينئذ لا يكون الجواب بذكر المشترك واما ان يكون هو المساوي كالحساس
مثلا وهو ايضا غير جائز لان الحساس لا يدل على الجسمية بالمطابقة ولا بالتضمن لان المفهوم منه شيء ما له حس
فاما ان ذلك الشيء جسم او ليس بجسم فذلك لا يعلم من اللفظ منه بل لو علم انما يعلم بطريق اخر وحينئذ يكون
دلالته على الجسم دلالة الالتزام ودلالة الالتزام غير معتبرة في العلوم لانها عقلية ولانها تستلزم التضمن
ولانها غير متناهية لان ليس منها مساوي بل لا ينبغي ان يعتبر فيها اللبس وذلك مما يختلف باختلاف الاشخاص
وايضا لو كانت دلالة الالتزام معتبرة لكانت الخواص صالحة لان يقال في جواب ما هو كالضاحك مثلا
وقد اتفق المنطقيون على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فثبت ان الجواب ههنا هو الحيوان

فان قيل الحيوان شيء ما له حس كما ان الحساس شيء ما له حس فنقول ليس كذلك لان الحيوان موضوع بازاء جملة
المقومات المشتركة بين الانسان والفرس والثور من التجسم والتغذي والنمو وغيرها وانما تشتد ما يخص
كل واحد فظهر الفرق بين الحساس والحيوان والثالث ما يكون بالشركة والخصوصية معا وهو ما اذا سئل
عن اشخاص غير مختلفة الا بالعدد فيكون الجواب تمام الماهية وحينئذ يدل بالشركة والخصوصية معا
اما بالشركة فلان ذلك تمام الذاتي المشترك بين تلك الاشخاص واما بالخصوصية فلان ما لكل واحد من الذاتيات
١٥ ليس الا ذلك القدر اذ لو كان لشيء منها ذاتي وراء ذلك لكان امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات وقد فرض
انه ليس كذلك هذا خلف واعلم انه اذا سئل بما هو عن شخص واحد مثل زيد مثلا كان الجواب بذكر
تمام الماهية وهو ان يذكر اسم الماهية بان يقال انه انسان او حدها وهو الحيوان الناطق البحث
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى اللفظ اما ان يدل على ما وضع له وبازائه مثل دلالة الانسان على الحيوان
الناطق واما ان لا يكون كذلك لكن يدل على غير ما وضع له وذلك الغير اما ان يكون داخلا في المعنى المدلول
عليه بالمطابقة كدخول الحيوان تحت الانسان واما ان يكون خارجا عنه لازما له والاول دلالة المطابقة
والثاني دلالة التضمن والثالث دلالة الالتزام ومعناها ان اللفظ يدل بالمطابقة على معنى ثم ذلك المعنى
يلزمه امر اخر لا ان يكون جزءا منه بل رديفا ومصاحبا له مثل دلالة السقف على الجدار فان السقف بالمطابقة
يدل على الخشب والطين والطرف وغيرها وبالتضمن على كل واحد منها وبالالتزام على الجدار فانه معنى
يلزمه الجدار بمعنى ان السقف ينتقل الذهن منه الى معنى اخر قريب منه ملاصق له فصل في
المقول في جواب اي شيء اما المقول في جواب اي شيء فهو الذي يدل على معنى يميز به اشياء مشتركة في معنى
واحد فمنه عرضي مثل الابيض الذي يميز الثلج عن القار ومما حيث انهما جمادان ومنه ذاتي مثل الناطق الذي
يميز الانسان عن الفرس وهما حيوانان وقد اصطلح قوم على ان يسموا الذاتي مقولا في جواب اي ما هو
فيكون المقول في جواب اي ما هو بحسب اصطلاحهم هو المميز بعد ماهية مشتركة فيشترط اذا ان مثل الناطق
للانسان بعد الحيوان دون الابيض للثلج التفسير قال في المقول في جواب اي شيء هو وايما هو اصطلاحا
احدهما عام وهو اللفظ المفرد الذي يدل على معنى يميز به اشياء مشتركة في معنى واحد سواء كان داخلا ولم
يكن مثل الابيض الذي يميز الثلج عن القار بعد اشتراكهما في كونهما جسمين جمادين وثانيهما خاص وهو لفظ مفرد
ذاتي لا يدل على ماهية ما بعينه بل على معنى يميز به المشتركات في ماهية فيشترط اذا ان مثل الحساس والناطق فان
الحساس ليس ماهية مشتركة للانسان والفرس والثور وذلك لان لها مع كونها حساسة معاني اخر مثل
التحرك بالارادة والتغذي والنمو وغير ذلك وليس ايضا ماهية مشتركة معنى اعم من الحيوان فانه لا يوجد
الا للحيوان وليس ايضا ماهية خاصة بالانسان او الفرس او الثور لان كل واحد منها يحتاج الى امر زائد عليه
حتى يتم هو ما هو فليس اذن الحساس ماهية بوجه من الوجوه لهذه الاشياء وكذلك الناطق فان حاله حال الحساس
في هذا المعنى بل الحساس انما يصلح لتمييز الحيوان عن النبات والناطق لتمييز الانسان عن العجم فهما مقولان في جواب
اي شيء هو المسؤول عنه من جملة ما تحت ماهية مشتركة وهذا شرط المقول في جواب اي شيء هو والذي يدل على معنى

دال على ماهيته اشياء كثيرة مشتركة في معنى واحد واعلم انه اذا سئل عن انواع بما هي كان الجواب بذكر الجنس واذا
سئل عن اشخاص تحت نوع بما هي فجوابه ايضا بالحد وكذلك اذا سئل عن شخص من نوع فجوابه ايضا بالحد **فصل**
في الالفاظ الكلية الخمسة الالفاظ الكلية خمسة جنس وفصل ونوع وخاصة وعرض اما الجنس فالجنس هو المقول على
كثيرين مختلفين بالانواع في جواب ما هو وقولنا مختلفين بالانواع اي بالصور والحقائق الذاتية وان لم
نعرف بعد النوع الذي هو مضاف الى الجنس وقولنا في جواب ما هو لا كالمشتركة لا كالانفراد كا
لحيوان للانسان والفرس لا كالحساس للانسان والفرس فان الحساس لا يدل على كمال الماهية المشتركة للانسان و
الفرس وان كان يدل على معنى هو داخل في هويته وهو انه اجل عن المتحرك بالارادة وعن النامي وعن المعدني 16
وغير ذلك الا على سبيل الالتزام على سبيل التضمن وفرق بين الالتزام والتضمن فان السقف يلزم الحائط ولا
يتضمنه والبيت يلزم الحائط ويتضمنه فهو اذا اخذت الحس ان يعرف بالاشتراك فيه فصل الجنس واذا اخذت الجنس
ان لا يزيد على النوع ولا يستعمل ما نقوله في فرفوريوس صاحب ايساغوجي الخ قال ابن الله اما قوله الالفاظ
الكلية خمسة جنس وفصل ونوع وخاصة وعرض فقد علمت ان كل كلي فاما ذاتي لجزئياته واما عرضي والذاتي
اما ان يكون مقولا في جواب ما هو واما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو والمقول ما هو قد يختلف با
لعموم والخصوص فاعم مقولين في جواب ما هو هو الجنس واخصهما هو النوع ثم ان النوع اما الذي يكون
من شانه ان يصير جنسا لنوع اخر واما ان لا يكون من شانه ذلك واما الذاتي الذي لا يصلح ان يكون
مقولا في جواب ما هو فانه لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات والا لكان دالا على الماهية المشتركة فهو اذن
اخص من ذلك الاعم فهو صالح لتمييز بعض الحقيقة عن بعض فهو مقول في جواب اي شيء هو بالذات وهو
الفصل واما العرضي فاما ان يعتبر من حيث انه مختص بنوع واحد لا يوجد في غيره واما ان يعتبر من حيث انه موجود
في اكثر من نوع واحد والاول هو الخاصة والثاني هو العرض وقد يسمى بالعرض العام فخرج ان الكلي
الذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو وهو اما جنس واما نوع واما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو
فانه حينئذ يكون مقولا في جواب اي شيء هو بالذات وهو الفصل واما خاصة واما عرض عام وقوله
الجنس هو المقول على كثيرين فالمقول على كثيرين جنس قريب ويندرج فيه الخمسة ولا نعني ههنا بالمقول
على كثيرين انه الذي لا يمنع نفس تصوره من ذلك والا لكان كل نوع جنسا للخمسة بل وان يكون مقولا بالفعل
على كثيرين والثاني قولنا مختلفين بالانواع نعني بالانواع الحقائق اي مختلفين بالحقائق وهو يخرج الانواع
الا فيه والفصول والخواص السافلة والثالث قوله في جواب ما هو فيه احتراز عن فصل الجنس والعرض
العام واعلم ان الشيخ رسم الجنس في جواب ما هو مرادا انه لفظ الكلي ولا حاجة اليه لان لفظ المحمول
على الاشياء كالمرادف له وقال صاحب المعتبر هو اعم المحمولات اعم من المحمولين المقولين في جواب ما هو
او انه المقول في جواب ما هو على كليات مختلفة باوصاف ذاتية وكلها متقاربة واعلم ان المشهور
الكتب ان هذا التعريف رسم لا حد فانهم يقولون الجنس رسم بكذا وكذا وقال شيخنا رضي الله عنه 12
لا يبعد ان يجعل هذا حدا لا رسما لانه تعريف للجنس المنطقي ولا ماهية له سوى هذا القدر فانه لا معنى لكون

9

الحيوان جنسا الا كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فهو بالحد اسمه لانه لو كان
رسما لكان للجنس المنطقي حقيقة مغايرة لهذا الا عنا ملزومة له لكنه ليس كذلك واعلم ان الجنس يطلق
على الجنس الطبيعي والمنطقي والعقلي وبيان ذلك انا اذا قلنا الحيوان جنس فههنا الحيوان من حيث انه هو
والمفهوم من كونه جنسا والمركب منهما والذي يدل على الفرق بين المفهومات الثلثة وجوه اما اولا فلان
قولنا الحيوان جنس قضية صادقة وكل قضية محمولها مغاير لموضوعها فثبت ان كونه جنسا مغاير لكونه حيوانا
واما ثانيا فلانه يصدق ان هذا الشخص حيوان وليس بجنس فلو كان المفهوم من كونه جنسا وحيوانا واحدا
17 لامتنع ذلك وايضا القول يصدق عليه انه جنس ولا يصدق عليه انه حيوان واما ثالثا فلان الجنس
له مراتب اربعة على ما سياتي ان شاء الله والحيوان ليس كذلك واذا ثبت التغاير بين الحيوان والجنس
والمركب من جزئين يكون مغايرا للكل واحد منهما ثبت ان المركب من الحيوان والجنس يكون مغايرا لكل
واحد منهما اذ المركب من جزئين يكون مغايرا للكل واحد منهما اذا عرفت هذا فنقول المفهوم من الحيوان
من حيث انه حيوان يسمى جنسا طبيعيا ومن كون الحيوان جنسا يسمى جنسا منطقيا ومن المركب منهما جنسا
عقليا فيجب عليك ان تميز بين هذه المفهومات وتعرفها في الكليات الخمسة اما مراتب الجنس فاعلم ان
الجنس اما ان لا يكون فوقه جنس ويكون تحته جنس ويسمى جنسا عاليا واما ان يكون فوقه جنس وتحته
جنس ويسمى جنسا متوسطا واما ان لا يكون فوقه ولا تحته جنس ويسمى جنسا مفردا فمراتب الجنس اربع
اما قوله واذا اخذت الجنس يجب ان لا يزيد على النوع ولا يستعمل ما نقوله فرفوريوس فاعلم ان
المعلم الاول لما رسم الجنس بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو حسب فرفوريوس
صاحب ايساغوجي انه يعني النوع الذي هو احد الالفاظ الخمسة وجوز تعريف كل واحد منهما
بالاخر فتقدم معرفة كل واحد منهما على الاخر وذلك محال باطل وقال الجنس والنوع امران اضافيان
ولهذا فان تعرف كل واحد منهما بالاخر كالبنوة فانها تعرف بالابوة والابوة تعرف بالبنوة وكذلك
الجار والصديق ويحصل له المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر اما انه يعلم كل واحد منهما بالاخر
فلا وفرق بين ما لا يعلم الا مع الشيء وبين ما لا يعلم الا بالشيء فما لا يعلم الا مع الشيء يجب ان يكون
معلوما مع كونه معلوما ومجهولا مع كونه مجهولا لا محالة وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل
الشيء لا معه ومن الفتنة الفاحشة ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب اذ كان العلم بهما معا فليس
الطريق هذا بل ههنا طريق ضرب من اللطف وهو ان يقال الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته
من حيث ذلك متولد منه هو له القوة المولدة فليس في هذا التعريف شيء لا يعرف الا بالابن ولا فيه جواد اضا
فلما كان الامر كذلك يجب ان لا نعرف الجنس بالنوع ولا النوع بالجنس كما فعل هذا الشيخ واعلم ان الفيلسوف
اراد بالنوع ههنا حقيقة الشيء وذاته وعلى هذا اندفع الدور في النوع **فصل في النوع** واما النوع فهو الكلي
الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو ويقال ايضا عليه اخر في جواب ما هو بالشركة مثل الحيوان الذي
هو نوع من الجسم فانه يقال على الانسان والفرس في جواب ما هو بالشركة ويقال الجسم عليه وعلى غيره

وعلى غيره شيء ما

ايضا بالشركة في جواب ما هو وقد يكون الشيء جنسا للانواع ونوعا للجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس فانه
نوعه وللانسان والفرس فانه جنسهما لكنه يسمى للارتقاء الى جنس لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس وللانحطاط
الى نوع لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع وقد رسم بانه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو كالانسان
لزيد وعمرو والفرس لهذا ولتلك الفرس قال الشارح ايده الله النوع يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما النوع الحقيقي
وحده انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو مثل الانسان لزيد وعمرو وقولنا مختلفين
بالعدد فقط اي بالعرضيات والثاني النوع الاضافي وحده انه الكلي الذي يقال عليه الجنس في جواب ما 98
هو قولا اوليا مثل الانسان والفرس والثور المقول عليها الحيوان فان قيل ما معنى الاولية
وما الفائدة في اعتبارها في الحد الاول دون الثاني فنقول الحمل على الشيء اما ان يكون بواسطة واما ان
لا يكون فالحمل الذي يكون بغير واسطة يسمى اوليا وانما اعتبر في المعنى الثاني دون الاول لان كون الحيوان نوعا
اضافيا ونوعيته بالقياس الى الجسم الذي يحمل عليه بغير واسطة لا بالقياس الى الجوهر الذي يحمل عليه بواسطة
وانما لم يعتبر في المعنى الاول لانه انما يكون مقولا في جواب ما هو اذا كان دالا على تمام ماهيات تلك
الاشخاص وحينئذ لا يبقى شيء اخر يدل على تمام الذاتيات واعلم ان المعنى الاول يطلق نوع الانواع
فقط مثل الانسان والثاني يعمه وغيره وظن بعض المنطقيين بان اسم النوع في الموضعين بمعنى واحد باطل
من وجوه احدها ان النوع بالمعنى الاول يستحيل ان يكون جنسا وبالمعنى الثاني لا يستحيل وثانيها ان النوع
بالمعنى الاول انما يتحقق نوعيته بالقياس الى الاشخاص التي تحته وبالمعنى الثاني انما يتحقق بالقياس
الى الجنس الذي فوقه وثالثها ان النوع بالمعنى الاول لا يجب ان يكون مركبا واما النوع الاضافي
فانه يجب كونه مركبا لان كل ما كان مشاركا لغيره في الجنس ومباينا عنه بامر ذاتي فلا بد وان يكون مركبا
ورابعها انه يمكننا ان نتصور النوع الحقيقي مع الشك في النوع الاضافي مثل ان نتصور الانسان ونشك
في انه هل له جنس ام لا وايضا ظن بعضهم بانهما مختلفان بالعموم والخصوص باطل لانه قد يوجد كل واحد
منهما دون الاخر اما ان النوع الاضافي يوجد بدون النوع الحقيقي فظاهر لان الاجناس المتوسطة
انواع اضافية وليست انواعا حقيقية واما ان النوع الحقيقي قد يوجد بدون الاضافي فلان الماهيات
اما ان يكون بسائط واما ان يكون مركبات فان كانت بسائط فكل واحد منها نوع حقيقي وليس
بمضاف والا لكان له جنس وكان مركبا وقد فرض بسيطا هذا خلف وان كانت مركبات فلا بد من انتهائها
الى البسائط والا لزم تركب كل ماهية من اجزاء لا نهاية لها وهو محال وتلك البسائط يمتنع ان يكون نوعا اضافيا
لما ذكرنا ولنرجع الى شرح المتن قوله واما النوع فهو الكلي الذاتي يقال على كثيرين في جواب ما هو فاعلم
ان هذا التعريف يعم الجنس لانه كلي ذاتي مقول على كثيرين في جواب ما هو فليس بمانع فاما النوع
اصلا وقوله ويقال عليه اخر في جواب ما هو بالشركة فهذا ايضا غير تام وغير صحيح لانه ينبغي ان يقال ما يقال
عليه الجنس وعلى غيره في جواب ما هو فالحد التام للنوع الاضافي ما ذكرناه وقوله وقد يكون الشيء جنسا للانواع
ونوعا للجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس فانه نوعه والانسان والفرس فانه جنسهما لكنه ينتهي للارتقاء الى

جنس لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس وللانحطاط الى نوع لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع فاعلم انه
كما يمكن ان يكون فوق ماهية مشتركة ماهية مشتركة فكذلك يمكن ان يكون الشيء الذي هو جنس لشيء نوعا
لشيء اخر وينتهي في الصعود الى جنس لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس وفي النزول الى نوع لا نوع تحته ويسمى نوع
الانواع وانما يجب الانتهاء لاستحالة علل ومعلولات لا نهاية لها وينبغي ان نعلم ههنا مراتب الجنس والنوع
بالتفصيل اما مراتب الجنس فهي جنس عال ليس فوقه جنس البتة وجنس متوسط هو نوع وجنس تحته اجناس وجنس
سافل هو نوع وجنس ليس تحته اجناس واما مراتب النوع فنوع عال هو نوع وجنس وجنس ليس فوقه نوع اذ
هو تحت جنس الاجناس الذي لا يسلب نوعا ونوع متوسط هو جنس ونوع وجنسه نوع ونوعه ونوع سافل ليس 19
تحته نوع فليس جنس البتة وهذا السافل يقال له نوع بالمعنى الاول والثاني جميعا والمثال المشهور لهذه
المراتب هو الانسان نوع الانواع وجنسه الحيوان وجنس الحيوان الجسم ذو النفس وجنس الجسم ذي النفس
الجسم وجنس الجسم الجوهر فالجوهر جنس الاجناس كما ان الانسان نوع الانواع والحيوان جنس سافل
اذ ليس تحته جنس وهو نوع بالنسبة الى ما فوقه والجسم نوع عال اذ ليس جنسه نوعا وهو جنس بالنسبة الى ما تحته
والجسم ذو النفس متوسط بينهما فهو جنس تحته جنس ونوع فوقه نوع والغرض من ذكر الامثلة التفهيم لانه يعتبر
الحدس ونتوكل على الحدس لا التحقيق قال الشيخ واما الفصل فهو الكلي الذي يقال على نوع تحت جنسه
يسأل بانه اي شيء هو كالناطق للانسان فيه بحث حين يسأل بانه اي حيوان هو والفرق بين الناطق والانسان
ان الانسان حيوان له نطق والناطق شيء ما لا نعلم اي شيء هو وله نطق والنطق فصل مجرد والناطق فصل
مجرد والناطق فصل مركب وهو الفصل المنطقي قال ايده الله ههنا مباحث الاول في تعريف
الفصل اعلم ان الفصل يطلق على ثلاثة معان احدها ما به يتميز الشيء عن غيره وان كان عرضيا مفارقا مثل القيام
والقعود وما اشبه ذلك وقد ينفصل الشيء به عن نفسه وثانيها ما به يتميز الشيء عن غيره وان كان عرضيا لكنه لا يكون
مفارقا مثل سواد الغراب وبياض الثلج وثالثها ما به يتميز الشيء عن غيره تميزا ذاتيا وهو الفصل الذاتي وحده انه
الكلي الذاتي الذي يقال على النوع في جواب اي ما هو وشرح ذلك ان الفصل هو المقول على الانواع بالذات
اي على واحد واحد في جواب اي ما هو كقولنا اي الاشياء الحيوان فيقال الحساس واي الحيوان هو فيقال
الناطق وفرق بين الانسان والناطق فان الانسان حيوان له نطق والناطق شيء لا نعلم اي شيء هو وله نطق
الا انه يدل على الحيوان بطريق الالتزام لا بطريق التضمن واذا قلنا ان لفظ كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق
المطابقة والتضمن لا طريق الالتزام فاذن الناطق لا يدل الا على شيء له نطق والنطق فصل مجرد والناطق
فصل مركب وهو الفصل المنطقي لان الناطق يحمل على النوع دون النطق واعلم ان الذاتي اذا لم يصلح لان
يكون مقولا في جواب ما هو وجب ان يصلح لان يقال في جواب اي ما هو لانه لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
المشتركة والا لكان مقولا على المشتركات به في جواب ما هو وقد فرض ليس كذلك فاذا لم يكن اعم وجب ان
يكون مساويا لما هو الجنس او اخص منه فان كان مساويا لما هو الجنس ميز به الجنس عما شاركه في جنس اعلى منه وان
كان اخص صلح للتمييز الذاتي عما شاركه الموصوف به في الوجود او في جنس ما لان كل خاص اتصف به امر يميزه

عالم يتصف به اذا كان مشاركا له في امر عام وكذلك يصلح ان يكون جوابا للسؤال الطالب للتمييز وهو
لفظ اي فانه اي يطلب تمييز الشيء عما شاركه في امر عام فمثلا اذا قيل الانسان اي حيوان هو كان ذلك طلبا
لتمييزه عن المشاركات في الحيوانية فجوابه بالامر الذي يخصه دون غيره من الحيوانات كالناطق والضاحك او غيرهما
من الخواص ذاتية كانت او عرضية فان لفظ اي لا يتعين الذاتي لجوابه بناء على اصطلاح بعض الناس فان قيل اذا سئل
عن الانسان بأي شيء هو او اي موجود هو فجوابه ماذا يكون فنقول اي شيء هو واي موجود هو مرادف لسؤال
السائل بما هو وحينئذ يكون الجواب بتمام ماهيته لانه يطلب بهذا السؤال جميع ما له في ذاته بعد الشيئية والوجود
وذلك ماهيته اما اذا قيد لفظ اي بغير الشيء والموجود من الامور العامة كان المراد طلب تمييز عن مشاركه في ذلك
العام وكل مميز يصلح لجوابه وان لم يكن ذاتيا وهذا القسم الثاني الذي ليس هو دالا على الماهية مميز لا محالة وكان
صالحا لهذا الجواب وقد سمي باسم الفصل واذ كان كل مميز فصلا سواء كان ذاتيا او عرضيا لكنهم خصوا هذا الاسم
المميز الذاتي وقد ذكر جزء الثاني الفصل ليس ذاتيا لطبيعة الجنس المطلقة والا لم تعقل ولم توجد بدونه فان
الشيء لا يخلو عن ذاتياته والحيوانية في مسألتنا قد توجد بلا نطق وليس ايضا ذاتيا بالنسبة الى المركب منه ومن الحيوانية
والا لما بقي الفرق بينه وبين العرضيات فان جميعها ذاتية بهذا الاعتبار فان الضاحك ذاتي للحيوان الضاحك من حيث
هو ضاحك والباصر للجسم الابيض من حيث ابيض بل الفصل ذاتي لطبيعة الجنس المخصوصة بهذا المعنى فان تلك
الطبيعة انما تصير هي ما هي بالفعل بوجود الفصل فان الحيوان المطلق لا ذات له وانما يصير له ذات ذات وجود
بالفصول فاذن الفصل مقوم للجنس من حيث يوجد لا من حيث يتحقق جنسا لان الفصل خارج عن ماهية الجنس كما
ان الجنس خارج عن ماهية الفصل فهكذا ينبغي ان يفهم ذاتية الفصل فهو اذن بالقياس الى النوع مقوم وبالقياس
الى الجنس ذلك النوع مقسم وبالقياس الى طبيعة الجنس المخصصة في الوجود ايضا مقوم كالناطق فهو مقوم
للانسان مقسم للحيوان ومقوم ايضا لطبيعة الجنس المخصصة في الوجود الثالث كل فصل مقوم للجنس
العالي فهو مقوم للجنس السافل لان مقوم العالي جزء له السافل فيكون جزء له مثل ان الفصل الذي يقوم الجسم
يقوم الحيوان ولا ينعكس لان السافل مركب من العالي وغيره فليس كل ما كان جزء المركب كان جزء الكل واحد
من اجزائه مثل ان الفصل الذي يقوم الحيوان لا يقوم الجسم والجسم يوجد بدونه وكل فصل مقسم للجنس
السافل فانه مقسم للجنس العالي لانه متى صدق السافل صدق العالي فاذا صدق على بعض الجنس السافل
انه كذا وعلى البعض الآخر انه ليس كذا فقد صدق الحكمان لا محالة على بعض العالي فيحصل الانقسام لكن
لا ينعكس لانه ليس متى صدق العالي صدق السافل ولا يلزم من قولنا بعض العالي كذا وبعضه ليس كذا
صدق ذلك في السافل ومثال الاول الحيوان كما ينقسم الى الناطق وغير الناطق والجسم ايضا ينقسم الى
الناطق وغير الناطق ومثال الثاني الجسم ينقسم الى حساس وغير حساس ولا ينقسم الحيوان اليهما
قال الشيخ وأما الخاصة فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب اي شيء هو لا بالذات بل
بالعرض اما نوع هو جنس كما ان الزوايا مساوية لقائمتين للمثلث هو خاصة لازمة مساوية او الكتابة
وهي خاصة غير لازمة ولا مساوية بل اخص قال التفسير اراد ان الخاصة عدها كلية مقولة على نوع

واحد قولا غير ذاتي وقولنا كلي تشترك فيها الخمسة وقولنا على نوع واحد تشترك فيه الفصل ويخرج عنه العرض العام
وقولنا قولا غير ذاتي يخرج عنه الفصل والجنس وزاد الشيخ في جواب اي شيء هو لا بالذات بل بالعرض ولعله
لا حاجة الى هذه الزيادة والخاصة الحقيقية مركبة من امور احدها ان يكون موجودا للنوع كله في جميع اشخاصه وثانيها
ان يكون للنوع وحده وذلك اما نوع هو جنس تحته انواع كمساواة الزوايا لقائمتين للمثلث واما نوع ليس
هو جنسا لانوع تحته كالضاحك للانسان وثالثها ان يكون موجودا له دائما لا في زمان دون زمان فما اجتمعت
فيه هذه الامور فهو الخاصة الحقيقية وما وجد فيه واحد من هذه الثلثة سميت خاصة بالمجاز مثال ذلك ذو الرجلين
خاصة موجودة في جميع اشخاص الناس لكنها تتعدى الانسان وتوجد في غير نوعه وهو الطائر والهندسة
٢١ ايضا خاصة الانسان لكنها ليست موجودة في كل انسان ووجود اللحية خاص بالانسان لكنه في زمان دون
زمان فاما قوة التعجب التي صدر عنها الضحك فخاصة للانسان وحده وجميع اشخاصه وفي كل زمان فهي الخاصة
الحقيقية له والمعروف عنه في العلوم الخاصة الحقيقية لكن افضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا
تفارقه وانفعها في تعريف الشيء ما كان بين الوجود له وقوله مثل الضاحك للانسان وهو خاصة للانسان
وهو خاصة لازمة مساوية للانسان ليس معناه الضاحك بالفعل ولكن كونه كذلك بالقوة والكتابة خاصة
اخص ليس معناها ما على ذلك القياس ولكنها التي بالفعل وهي اعلم بالكتابة وان اعتبر كلاهما بالقوة كانا
مساويين والتي يعتبر كونها بالفعل يكون اخص وان اعتبر كلاهما بالفعل كانت الكتابة خاصة ناقصة لانها توجد
بالفعل اقل من الضاحك بالفعل واعلم ان الشيء الواحد يجوز ان يكون خاصة ويكون عرضا عاما لكن بالقياس
الى شيئين مختلفين كالمشي فانه من خواص الحيوان باعتبار انه موجود فيه وغير موجود في كل ما هو غيره عرض عام
للانسان باعتبار انه موجود فيه وفي غيره واعلم ان الخاصة قد تكون خاصة للنوع الاخير مثل الضاحك للانسان
وقد يكون للنوع المتوسط مثل المشي للحيوان وقد يكون للنوع العالي مثل الحركة للجسم وقد يكون للجنس العالي
مثل كون الجوهر قابلا للاضداد لان كونه خاصة ليس الا لانه موجود فيه لا في غيره سواء كان ذلك الذي هو
موجود فيه نوعا او جنسا واعلم ان الخاصة قد تكون بسيطة وهي ظاهرة وقد تكون مركبة وهي ان يكون
للنوع صفات كل واحد منها اعم منه فاذا اخذ البعض بالبعض حصلت صفة مقيدة مساوية لذلك النوع
واكثر الخواص المذكورة في رسوم طبايع الاجناس كذلك في العرض قال الشيخ واما العرض العام
فهو كلي مفرد عرضي اي غير ذاتي يشترك في معناه انواع كثيرة كالبياض للثلج والقفنس سواء كان لازما
او مفارقا لكل واحد من النوع او للبعض جوهرا في نفسه كالابيض او عرضا كالبياض بعد ان لا يكون مقوما
للماهية فان وقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسيم الجوهر في الوجود وقوع بمعنى مختلف قال التفسير
اراد الله تعالى الحادث الثالث الاول في حد العرض العام هو ان يقال انه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع
قولا غير ذاتي فقولنا المقول على كثيرين لفظ مرادف للكلي ويندرج فيه الكليات الخمسة وقولنا مختلفين بالنوع
يخرج عنه الجنس والفصل والخاصة واعلم ان الخاصة والعرض العام يشتركان في كون كل واحد منهما خارجا
عن الماهية لكن الخاصة تمتاز عن العرض العام بكونها مختصة بكلي واحد والعرض العام يوجد في كلي وفي غيره.

والمثال المذكور في الكتاب البياض للثلج والطائر المسمى بالققنس يحكى انه طائر في ناحية المشرق على شط
نهر الصين وكان يستغرق في كل نوبة واحدة فاذا فرغ هو وانثاه من تربية الفرخ جمعا ما قدرا عليه من الشيح والثمام
وجلسا عليه وجعلا وراءه عشا فاذا امضت ايام ضرب الانثى منقارها كالزند وضرب الذكر كالمقداحة وخرج منهما
نار يحرق الحطب ويحرقهما وقد اورد بعض المتقدمين في مثال العرض العام الساكن للانسان وانكر الشيخ ذلك
لان الساكن لا يحمل على الانسان بانه هو ونحن نتكلم في المحمولات واما الابيض فانه يحمل فيقال الانسان ابيض
فالعرض العام للابيض هو دون البياض واعترض صاحب المعتبر على قوله البياض هو غير محمول فقال الابيض معناه
ذو البياض فلفظ ذو للنسبة فالمحمول بالحقيقة هو البياض واذا كان كذلك فالابيض ليس بمحمول فقط بل هو
لفظة دالة على ذات المحمول والنسبة فالمحمول بالحقيقة هو البياض واعلم ان لفظ البياض من حيث هو لا يحمل ٢٢
على الانسان فلا يقال الانسان بياض فهو ليس بمحمول من حيث اللفظ وانما يحمل عليه لفظ الابيض فيقال
الانسان ابيض البحث الثاني في تقسيمه العرض اما لازم كالبياض للثلج والطائر الذي يسمى
بالققنس واما غير لازم كالحركة والسكون للحيوان الثاني العرض اما ان يكون عاما للجنس كالموجود والواحد
واما ان يكون عاما بالنسبة الى النوع خاصا بالنسبة الى الجنس كاللون فانه خاصة للجسم وعرض عام للانسان
وقد يكون شيء واحد جنسا ونوعا وخاصة وعرضا عاما مثل اللون فانه نوع من الكيف وجنس للسواد والبياض
وخاصة للجسم وعرض عام لانواع الجسم البحث الثالث منهم من ظن ان هذا العرض هو العرض الذي هو قسيم
الجوهر وهو خطأ لان ذلك العرض مستعمل بازاء الجوهر وهذا مستعمل بازاء الذاتي والعرض بهذا المعنى قد يكون
جوهرا كالابيض فانه جوهر وعرض عام اما انه جوهر فلانه جسم ذو بياض واما انه عرض عام فلانه كلي محمول على الثلج
والجص وليس بجنس له ولا فصل ولا نوع ولا خاصة فاذن هو عرض عام لان الكلي لا يخلو عن احد هذه الامور
الخمسة والعرض لا يكون جوهرا فصل في الاعيان والاوهام والالفاظ والكتابات قال الشيء اما عين
موجودة واما صورة موجودة في الوهم او العقل ماخوذة عنه ولا يختلفان في النواحي والامم واما لفظ يدل على الصورة
التي في الوهم او العقل معبرا عنها واما كتابة دالة على اللفظ ويختلفان في الامم فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ
دال على الصورة الوهمية او العقلية وتلك الصورة دالة على الاعيان الموجودة المفسر قال ايده الله
قالوا ان للاشياء اربع وجودات وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللفظ ووجود في الكتابة
والحقيقي هو الوجود العيني اما الذي في الذهن واللفظ والكتابة فيسمى وجودا مجازيا واعلم ان الانسان
قد اعطاه الله قوى حسية ترتسم فيها صور الامور الموجودة في الخارج ثم تتادى منها الى النفس وتحفظ فيها
وكما ان الحس يؤدي الصورة الى النفس فترتسم فيها فكذلك ترتسم فيها ايضا امور لا على هذا النحو كما في حال النوم
فاذن للامور وجود في الاعيان ووجود في الذهن على معنى ان النفس تاخذ تلك الصور من الاعيان بتوسط
الحس ومعنى ذلك ان نعلم السبب في وضع الالفاظ بازاء المعاني وذلك حاجة الانسان في حصول كمالاته
وانتظام مصالحه الى المشاركة والمحاورة والمعاونة فلذلك احتاج كل واحد الى ان يعرف ما في ضمير صاحبه
وكل ... وكان الاسهل ان يكون ذلك بالصوت فانبعثت الطبيعة الى استعمال الصوت واعطي الانسان

١٧

بان لانه لما كانت تقطيع الحروف وتركيبها فوضعت الالفاظ على ما يدل على ما في النفس فاذا ارتسم في القوة
الحسية مسموع لفظ ارتسم معناه في النفس ثم احتيج الى تفهيم الغائبين الموجودين في زمان واحد والمستقبلين
لتتم المصالح الانسانية بتعاون القرون واستعانة البعض بالبعض فاحتيج الى اشكال الكتابة بهداية الله تعالى والكتابة
تحاذي بها تركيب اللفظ وذلك للسهولة اذ كان يمكن ان لا تكون الكتابة بغير اللفظ بان يجعل لكل شيء في النفس كتابة
معينة مثلا للحركة كتابة وللسكون اخرى لكن الانسان حينئذ يكون ممنوا بحفظ الالفاظ وبحفظ النقوش الدالة
٢٧ على الكتابة فوجد انه احسن ان يوضع لتلك الحروف القليلة العدد اشكالا وتحاذي بها لفظها وقلما بالنطق الحروف
فصارت الكتابة دالة على الالفاظ بهذا السبب واعلم ان اللفظ يدل على المعنى الذهني لا على الخارج وذلك انا
اذا شاهدنا جسما من بعيد ظنناه حجرا فسميناه به ثم اذا دنونا منه علمناه انسانا فسميناه به فلو كان اللفظ
دالا على ما في الخارج لزم ان يكون هذا الجسم حجرا وانسانا وذلك محال فعلمنا ان اللفظ يدل على
ما يتصور الذهن من الامور الموجودة في الخارج وهذا هو المراد بالوجود الذهني واعلم ان الصور التي في النفس
والذوات الموجودة في الخارج لا يختلفان لان ذات الفرس وصورته التي في النفس لا يختلفان باختلاف
من الامم فانه يحاسبه الروم واعجام الحمل مثلا ويدركه منه يحسبه العرب ويدركه اذا شاهده فكذلك
ما يحصل في نفوس الروم والعرب من صورة الحمل اما اللفظ والكتابة فانهما يختلفان لانهما عند كل امة خلاف
ما فيهما عند باقي الامم وذلك لان دلالتهما على سبيل الوضع اعني المواطاة فيما بينهم وكذلك يرى المولود الذي
تولد اصم يكون اخرس لانه لا يسمع ما يواطئ الناس عليه فيما عندهم من اللغة واذا عرفت هذا فنقول لما كان
اللفظ يدل على المعنى وبذلك الدلالة يتغير بتغير اللفظ والمنطقي كان يعلم المنطق بالالفاظ لا جرم وجب
عليه ان يبحث عن اللفظ المطلق لا عن اللفظ المخصوص بلغة قوم دون قوم لانه اذا كان المنطقي مثلا عربيا والذي يتعلم
المنطق بالعربية ويكون بين اللفظين تفاوت وجب ان ... لكل قال الشيخ في الاسم والاسم لفظ
مفرد يدل على معنى من غير ان يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الازمنة الثلثة كقولنا زيد فقولنا لفظ مهمل
كقولنا زيد ومنه غير محصل قد رفع لفظ السلب يسمى هو اسما مما يخالف ذلك المعنى فيحمل اسما لذلك المعنى كقولك
لا انسان المفسر قال ايده الله قد عرفت ان الغرض من المنطق معرفة الحد والقياس والشارحة والحجة وكل
واحد منهما مركب لكن الحجة اكثر تركيبا لان الحد والرسم يتركب من المفردات واما الحجة فلها تركيبان احدهما
تركب القضايا من المفردات وثانيهما تركب من القضايا والنظر فيما منه التاليف لا شك انه قبل النظر
في المؤلف فلا جرم وجب تقديم النظر في القضايا باواصنا فيها والقضايا لما كان تركيبها من المفردات الثلثة اعني
الاسم والكلمة والاداة لا جرم وجب تقديم النظر في هذه المفردات الثلثة فبدأنا بالاسم وهو لفظ مفرد
يدل على معنى من غير ان يدل على زمان ذلك المعنى كزيد مثلا فهذا الحد يشتمل على قيود فالاول قولنا اللفظ
وهو كالجنس البعيد اذ يشترك فيه الثلثة الثاني قولنا مفرد وقد عرفت معنى المفرد الثالث قولنا يدل
على معنى فينبغي ان نفهم من الدال بالتواطؤ فان لفظ اخ وان دلت على الوجع واح واح على اذى في الحلق
اداة من دلالات النفس فانها وما اشبهها لا تسمى اسماء لان الناس لم يتواطؤوا على استعمالها ... اياها

لفهم الاذني وهذا احترز عن الالفاظ المهملة الغير الدالة على المعنى الرابع قولنا من غير ان يدل على زمان وجود
المعنى فانه قيل ما ذكرتم ينتقض بقولنا امس وغدا والصبوح والغبوق والزمان والمتقدم فانها اسماء
مع دلالتها على الزمان فنقول قولنا يدل على زمان معين اي لا يدل بنفسه على ان يكون المعنى متحصلا في نفسه دون الزمان
ويكون الزمان امرا مقارنا لذلك المعنى لا هو نفسه ولا هو جزء داخل في حده واللفظ يدل على الزمان من ثلثة
اوجه احدها ان يكون الزمان نفس المعنى والثاني ان يكون الزمان جزءا من حد المعنى والثالث ان يكون
الزمان شيئا خارجا عن المعنى يلحقه ويقترن به ولفظة امس وغدا والزمان هو نفس المعنى الذي مع الزمان لا ان 24
الزمان خارج عنه لاحق به والصبوح والغبوق والمتقدم دال على معنى جزءه الزمان وجزء الشيء لا يكون مقارنا
لمعنى الشيء بل يقارن الجزء الاخر فيحصل من مجموعهما تمام معنى الشيء فليس لهذه الالفاظ اذن دلالة على زمان خارج
عن معانيها لاحق بها وقولنا يدل على معنى من غير ان يدل على زمان ذلك المعنى هو ان يكون اللفظ يدل
على معنى تام في نفسه ولا يدل على زمان خارج عن نفس معناه. البحث الثاني في تقسيماته الاول الاسم اما
محصل كقولنا زيد وبكر وعالم وبصير ونحوها واما غير محصل وهو ان يقترن بالاسم المحصل لفظ السلب ليكون مجموعهما
دليلا على معنى يخالف معنى المحصل كقولنا لا انسان ولا بصير ولا رجل ولفظة لا وان كانت للسلب فلم يدخل ههنا للسلب
فليس هو لنفي الرجلية والانسانية بل مجموعهما اسم واحد كقولنا لا شيء ولا احد وبالفارسية ناچيز وناكس ومنهم
من ظن ان الالفاظ التي تسمى اسماء غير محصلة مثل لا انسان ونحوه فانها وان كانت تقوم مقام الاسماء
المفردة مثل لا بصير فانه يقوم مقام الاعمى فان معاني كل واحد منهما متناقض من معنى لفظة السلب
ومعنى ما قرن بها ليست بالحقيقة اسما فانه ليس بمفرد والاسم مفرد بل هذا مركب من حرف سلب واسم محصل
جعل مجموعهما على خلاف معنى المحصل الذي هو جزءه فهي من جملة الالفاظ المركبة التي في قوة المفردات كالحدود
والرسوم لكن تركيبها ليس من الفاظ مستقلة بنفسها لان حرف السلب اداة لا يتم مفهومها الا مقرونة بشيء اخر
والحق ان الاسم الغير المحصل مفرد وليس لجزءه دلالة على معنى بل لا اخر له جزء فلا وان كانت للسلب فلم
يدخل ههنا للسلب اذ ليس فيها ايجاب ولا سلب كما سيأتي من بعد ان شاء الله وكل لفظ لم يقصد الدلالة
بجزءه على بعض معانيه فهو مفرد فاذن الاسم الغير المحصل مفرد التقسيم الثاني الاسم اما قائم واما
منصرف فالقائم ما لم يتغير عن بنائه الاصلي بلحوق لاحق به من الاعراب وغيره والمنصرف ما تغير عن بنائه
الاصلي بلحوق لاحق به من حركة او اعراب يصير مانعا عن لحوق ما من شانه ان يلحقه مثل قولنا زيد فانك اذا ادخلته
ما لا يتبدل فقد منعته من لحوق ما من شانه ان يلحقه بها الزجر او نصبه فانك لا يمكنك ان تقول زيد رأيت
زيدا ومن ظن ان الاسم الغير المحصل ليس مفردا حقيقيا ظن ان الاسم المصرف ليس بمفرد حقيقي لان المسموع مجموع
حرفين احدهما الاسم والاخر ما يلحق به من الحركة او الاعراب وهذه الزيادة وان لم يدل على معنى الاسم
معنى اخر لكنه بانضمامها اليه صار ممنوعا عن لحوق ما من شانه ان يلحق به واذا صار بهذه الصفة فقد زيد
على معناه الحرفي صار به اخص فبهذا لا يكون اسما بالحقيقة بل اسما مصرفا وهذا القايل قسم اللفظ المفرد
الى الحقيقي والمصرف والمجازي كالانسان والحيوان ونحوهما والمركب الى المركب الحقيقي والمجازي والحقيقي

اما كالاسم الغير المحصل فانه ليس للفيلسوف مفرد حقيقي ومفرد مجازي ومركب حقيقي ومركب مجازي بل كل
لفظ لم يقصد بالالفاظ حروفه دلالة على بعض معانيه فلا مفرد ولا جزء له حروف يلتئم منها ولا الاسم الغير المحصل
والمعرف فهذه الالفاظ منها ما قصد من الانسان والحيوان ونحوهما فهذه مفردات قال الشيخ الكلمة
لفظة مفردة تدل على معنى وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجودا فيه لموضوع ما غير معين من الازمنة الثلثة
كقولنا مشى فانه يدل على مشي لماش ما غير معين في زمان قد مضى التفسير قال [illegible] قوله يدل على معنى 25
وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجودا فيه اي يدل بالمواطأة على معنى وعلى زمان وجود ذلك المعنى اي انها
بما يدل عليه يدل على زمان لموضوع غير معين من الازمنة الثلثة وقوله يدل احترز به عن الالفاظ الغير
الدالة وقوله بالتواطؤ احترز به عن اصوات البهائم التي دلالتها بالطبع وقوله لموضوع غير معين ليس
يعني به ان الموضوع في الكلمة غير معين اصلا على معنى يجوز اي واحد كان بل هو معين عند القائل غير مصرح به ولا
معين بدلالة اللفظ فان قول القائل يمشي لم يعن به شيئا في العالم يمشي بل كان قد عنى به شيئا معلوما عند
القائل غير مصرح به يمشي والسامع يتوقف في التصديق به والتكذيب الى التفريخ والتعيين ولو كان معنى يمشي
يدل على اي واحد اتفق من امور على كلي بل هو شيء معين في نفسه والكلمة يسميها النحويون فعلا وليس كل
ما يسمونه فعلا هو كلمة عند المنطقيين فان تمشي وامشي ومشيت كلها افعال وليست كلها كلمة الا ان الكلمة ما لا يدل
حرفه والتاء في تمشي يدل على المخاطب والالف في امشي يدل على المتكلم وايضا فان كل واحد منهما يدل على موضوع
خاص والياء في يمشي على موضوع غير معين فما يدل على موضوع معين لم يكن كلمة وللقائل ان يقول ان لفظة امشي لو كانت
مفردة فلا يكون صادقة ولا كاذبة لان المفرد لا صدق فيه ولا كذب وانها يحتمل انه لا يدل جزء منه على شيء ولو كانت
مركبة وجب ان يكون كل جزء منه دالا على معنى والهمزة وان دلت على معنى فالباقي منه لا يدل على معنى لانه
لا يستقل به في الكلام فلا لفظا فنقول ان قول القائل امشي ليست كلمة مفردة وليس في حد اللفظ المفرد
ان لا يدل كل جزء منه على معنى بل ان لا يدل جزء منه على معنى فاذا دل جزء منه على معنى فقد اشعر بحد
التالي فكما انه يجوز ان يدل اللفظ منفردا فاذا صار جزءا لا يدل من حيث هو جزء كما في مثل عبد الله فكذلك
يجوز ان يدل حين كان جزءا ولم يدل على الانفراد وانت تعلم انه اذا قيل امشي دلت الهمزة على شخص القائل
وباقي اللفظ يدل على باقي المعنى وان كان لا يدل وحده فاذا امشي ويمشي من الالفاظ المركبة البحث
الثاني في تقسيمات الكلمة التقسيم الاول الكلمة اما محصلة كقولنا صح واما غير محصلة كقولنا ما صح ولا صح وليست
لفظة ما لسلب الصحة بل هي مع لفظة صح كما كانت في الاسم التقسيم الثاني الكلمة اما قائمة واما مصرفة اما القائمة
فهي التي تدل على الزمان الحاضر وليس في لغة العرب ما يدل على الزمان الحاضر لكنهم يستعملون للحاضر اللفظ
الذي يصلح للحاضر والمستقبل كقولنا يضرب قال الشيخ واما الاداة فهي لفظة مفردة انما تدل على معنى
يصح ان يوضع او يحمل بعد ان يقترن باسم او كلمة كقولنا في وعلى التفسير قال [illegible] الاداة
لفظة مفردة لا تدل وحدها على معنى يحصل بل على نسبة بين معنيين لا يعقل الا مقرونة بالامور التي هي نسبتها
مثل من وفي وعلى ولا والكلمات الوجودية مثل كان وصار ووجد ونحوها اذا لم يستعمل استعمال المفردات

فصل في الكلمة

غير معين

فصل في الادوات

التامه الدلاله وهو الذى لا يراد به ذلك الا اخبار عن وجوده في ذاته او كونه في ذاته لانه حينئذ يكون تام الدلاله
بل يراد به ذلك كونه على حاله او نسبه لا يعقل الا بانضمام امر اخر اليه فانها شبيه بالادوات والدليل على ان من
الادوات والكلمات الوجوديه نواقص الدلاله اما الادوات فلانه اذا قيل خرجت من او دخلت في لم يفهم
منه شي ولم يدل على شي ما لم يقل من الدار او في الدار واما الكلمات الوجوديه فلانه اذا قيل وجد زيدا وصار زيد
لم يفهم منه شي ما لم يذكر قائما او متحركا وهي اعني الادوات والكلمات الوجوديه للاسماء والافعال فالادوات
٢٦ شبيها الى الاسما ونسبه الكلمات الوجوديه الى الافعال ويشتركان في انها لا يدل بانفرادها على معنى مقصود
بل انها يدل على نسبة لا يعقل الا بعد تعقل امور هي نسب بينها فلا يصح انفرادها لان يوضع او يحمل اي مبتدا بها
او يحمل الا بعد ان يقترن بها لفظ اخر منه تقضا نهايه فاذا قرن بها غيرها صح ان يكون مبتدا او خبرا واذا فرغنا
من تعريف هذه الالفاظ الثلثه حق لنا ان نذكر وجه الحصر فنقول اللفظ المفرد اما ان يدل على معنى مستقل
بان يوضع او يحمل واما ان لا يدل عليه وهذا هو الاداة عند المنطقيين والحرف عند النحويين والاول اما ان يدل
دلالة مجرده عن الاقتران بالزمان وهو الاسم واما ان لا يدل دلالة مجرده بل مع الزمان وهو الكلمة
عند المنطقيين والفعل عند النحويين قال الشيخ والقول كل لفظ مركب وقد عرفنا قبل المفسر
قال ايده الله القول هو اللفظ المركب وهو الذي يدل اجزاؤه على معاني هي اجزاء معنى الجمله وقد
سبق تعريف المفرد بانه الذي لا يوجد له جزء دال على شي حين هو جزؤه فاذا كان المركب ما يدل اجزاؤه جميعا
فبين المفرد والمركب قسم وهو الذي يدل بعض اجزائه دون البعض والقسمه العقليه وان اقتضت
وجود هذا القسم لكن ليس في الوجود لفظ يدل جزؤه على جزء من معنى الجمله ولا دلالة للباقي اصلا لان معنى
مجموع اللفظ يدل لا محاله على معنى جزء فالدال على الزائد هو الجزء الباقي لا محاله ثم القول اما ان يكون تام الدلاله
واما ان يكون ناقصا اما التام الدلاله فهو الذي كل جزء منه يدل بانفراده على معنى مستقل بنفسه كقولك زيد
كاتب وراعي السماء وباب الدار والناقص الدلاله هو الذي لا يتم دلالة احد جزئيه بانفراده الا مقرونا
بالاخر كقولك لا انسان وفي الدار وزيد كان اذا اردت كونه على صفه لم يذكر لا كونه في ذاته كما
لو كان في ذهنك ان تقول كان مريضا فوقف على كان دون ذكر المريض فان كان لا يتم دلالتها على الحاله بحيث
يفهم ما لم يعقبها بتلك الصفه قال الشيخ والقضيه والقضيه والخبر هو كل قول فيه نسبه بين شيئين بحيث
يتبعه حكم صدق او كذب المفسر قال ايده الله اعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تركيب تقييد
وهو الذي يصلح ان يورد بين جزئيها لفظ الذي كقولنا الحيوان الناطق المائت فانه يصلح ان يقال الحيوان
الذي هو الناطق هو المائت واما ان يكون خبريا كقولنا الانسان كاتب وهو الخبر والقضيه او لا تقييديا
ولا خبريا وهو اما ان يفيد طلب شي افادة اوليه او لا يفيد فان كان الاول فالمطلوب اما ماهيات الاشيا
وهو الاستفهام او فعل يصدر من المخاطب وهو مع الاستعلاء الامر ومع الخضوع سوال ومع التساوي التماس
وان كان الثاني فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والنافع في العلوم اما التركيب
التقييدي وذلك في كتاب التصورات واما التركيب الخبري وذلك في كتاب التصديقات وهو الذي

يقال لقايله انه صادق او كاذب بالذات اي قوله مطابق للامر في ذاته وحكمك بصدق قوله اي
مطابقته للامر هو التصديق فيهما قيل الذي يحتمل التصديق والتكذيب او انه الذي حكم فيه بنسبة معنى
الى معنى بايجاب او سلب والمذكور في الكتاب قريب من هذا ويسمى التركيب الخبري خبرا وقضيه وقولا
جازما وقد اعترض شيخنا افضل المتقدمين والمتاخرين رضي الله عنه على الاول بان الصدق لا يمكن تعريفه الا بانه
٢٧ الخبر المطابق فتعريف الخبر به يكون دورا وعلى الثاني لان التصديق لا يمكن تعريفه الا بانه الاخبار
عن كون المتكلم صادقا فيعود الدور مع زياده تعريف الشي بنفسه وعلى الثالث على ان الحكم قريب
من ان يكون مرادفا للخبر والسلب والايجاب نوعاه فيكون دورا ثم قال الحق ان ماهية الخبر غنية عن التعريف
لان كل عاقل يدرك التفرقة بالبديهه بين الخبر والامر حتى ان من وضع الامر في موضع الخبر او بالعكس عرف ما فيه
من ذلك الكلام ولان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وليس بمعدوم وهذا خبر خاص والعلم بالجزء الخاص
مسبوق بتصور اصل الخبر فهو لذن اولى واقول ان هذا ليس تعريفا لماهية الخبر لان تصور ماهية الخبر بديهي
بل هو تعريف مسمى لفظ الخبر والقضيه وذلك لان من الاقوال ما جرت عادة الناس بان يقال لقايله صدقت او
كذبت ومنها ما ليس كذلك فالاقوال التي جرت عادة الناس بان يقال لقايلها هذا اللفظ يسمى بالخبر والقضيه
وبالقول الجازم قال الشيخ والحمليه هي التي يوقع هذه النسبه بين شيئين ليس في كل واحد منهما هذه النسبه
الا انه يمكن ان يدل على كل واحد منهما بلفظ مفرد كقولنا الانسان حيوان او قولنا الحيوان الضاحك
ينتقل من مكان الى مكان بوضع قدم ورفع اخرى وكانك قلت الانسان يمشي او قولك فلان يحمل عليه فان
قولك كثير غلبه معادل لقولك فيلسوف المفسر قال ايده الله الخبر ينقسم الى بسيط ومركب
فالبسيط هو الحملي وهو الذي يكون النسبة التي يتبعها حكم صدق او كذب بين مفردين كقولنا الانسان
حيوان والجزء بين منها هو في قوة المفرد اي المركب الذي لم يعتبر من حيث هو مركب بل من حيث يمكن ان يقوم
مقامه لفظ مفرد كما ذكرنا من المثال فانه يقوم مقام الحيوان الناطق الماشي الانسان ويقوم مقام
الباقي الحيوان ويقسم الحمل الى قسمين احدهما حمل الاشتقاق كقولنا الجسم متحرك اي الجسم له الحركه وثانيهما حمل
المواطاه كقولنا المتحرك جسم اي الذي له الحركه هو الجسم قال الشيخ والشرطيه هي التي يوقع هذه
النسبه بين شيئين فيهما هذه النسبه من حيث هي مفصله كقولنا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود فانك اذا
فككت هذه النسبه انحل الى قولك الشمس طالعه والى قولك النهار موجود وكل واحد منهما قضيه وكذلك اذا قلت
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا المفسر قال ايده الله قد ذكرنا ان القضيه
اما بسيطه واما مركبه فالبسيطه الحمليه وقد ذكرناها واما المركبه فهي الشرطيه ومعناها هو ان يكون التاليف
من طرفين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته ثم قرن بينهما لا على سبيل ان احدهما هو الاخر كما في الحملي بل على
سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه والاول هو الشرطي المتصل
والثاني هو الشرطي المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فهذه قضيه مركبه
من قضيتين حمليتين لان قولنا الشمس طالعه قضيه لانه يمكن ان يقال لقايله صدقت او كذبت وكذلك

قولنا النهار موجود لكن اقترن بكل واحد منهما ما اخرجهما عن كونهما قضيه وهو حرف الشرط والجزا ثم سميا
لان يكون جزء قضيه مستدعيا اتصال بالاخرى بها لتمام معناها في الصدق والكذب ويدل على خروجهما عن كونهما
قضيه زوال الصدق والكذب عنها فان قولنا ان كانت الشمس طالعه ليس فيها صدق ولا كذب وكذلك
قولنا فالنهار موجود ليس فيها صدق ولا كذب اذا ابقيت الفا على دلالتهما ولم يلغ بل الصدق والكذب
فيه من حيث العاقد صار قضيه واحده يلزم احدهما للاخر اما اذا اهملنا حرف الشرط والجزا انحلت الى قولنا الشمس
طالعه والى قولنا النهار موجود وكل واحد منهما قضيه ومثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذا العدد ٢٨
زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا ففيه ايضا قضيتان احديهما قولنا هذا العدد زوج وثانيهما هذا العدد
فرد لكن اقترن بها حرف القسمه والعناد فاخرجهما عن كونهما قضيتين وجعلهما قضيه واحده وقسمها لان يكون
جزء قضيه مستدعيه للتعاند والتنافي بينهما وكذلك لو اخذنا حرف العناد والقسمه انحل الى قولنا هذا العدد
زوج والى قولنا هذا العدد فرد ثم نقول ههنا ابحاث الاول في الفرق بين الحملي والشرطي الاول لانه يمكن ان يقال
في الحملي ان احد الجزين هو الاخر كقولنا الانسان حيوان ولا يمكن ذلك في الشرطي والثاني ان كل جزء من الحملي
لفظا مفردا ومركب يقوم مقامه مفرد ولا يمكن ذلك في الشرطي اذ كل جزء منه قول مركب لا يقوم مقامه مفرد الثاني
في بيان الحصر فنقول الحكم في القضيه اما ان يكون جازما كما ذكرنا وهو الحملي واما ان يكون معلقا على الشرط
وهو الشرطي ثم التعليق اما ان يكون تعلق اللزوم وهو المتصله او تعلق العناد وهو المنفصله الثالث
سميت الحمليه بسيطه لانها اول جازم مركب عنه جازمان كما ان الاجسام البسيطه اول اجسام تركب عنها اجسام
اخر ونعني بالبسيط اخر ما ينتهي اليه التحليل في جنسه والجنس ههنا القول والحمليه اذا حللت انتهت الى
موضوع ومحمول وكل واحد منها لفظ مفرد او في قوته فبالتحليل خرج عن جنس القول وسميت الثانيه شرطيه
متصله لان احدى القضيتين تابعه للاخرى ملازمه لها بحيث اذا وجدت الاولى معها الثانيه ولزمتها
ضروره ولا ينفصل عنها بوجه وسميت الثالثه منفصله لوجود التعاند والتنافي بين القضيتين فاذا وجدت
احدى القضيتين انتفت الاخرى ضروره واعلم ان الحملي المتصل والمنفصل هو الموجب اما السالبه فلا لانا
اذا قلنا زيد ليس بكاتب فقد رفعنا الحمل ومع رفع الحمل لا يتحقق الحمل وكذا المتصل والمنفصل الا ان
اجزا هذه السوالب لما كان مستعدة لقبول الحمل والاتصال والانفصال سميت حمليه ومتصله ومنفصله
على سبيل المجاز لذلك واعلم ان تسميه المتصل بالشرطيه مطابقه للغه العربيه اما تسميه المنفصلة
بها فمجاز لانه ليس فيها شرط لكن لما سموا المنفصله شرطيه وكان الحكم فيها غير جازم سموا كل ما كان الحكم
فيه غير جازم شرطيه قال الشيخ والمتصله من الشرطيه هي التي توجب او تسلب لزوم قضيه
لاخرى كما قدمنا من المثال الشرطي والمنفصله ما توجب او تسلب عناد قضيه لاخرى كما اجريناه من المثال
وهو الشرطي قال ايده الله هذا ظاهر تعرفه مما قدمنا قال الشيخ والايجاب و التفسير
الايجاب مطلقا هو ايقاع النسبه واتحادها وفي الحمليه هو الحكم بوجود محمول لموضوع وفي السلب
مطلقا هو رفع النسبه الوجوديه بين الشيئين وفي الحمليه هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع التفسير

قال ايده الله الاعتبار في الايجاب والسلب ليس بثبوت المحكوم عليه والمحكوم به في نفسه بل بثبوت المحكوم به
للمحكوم عليه فالايجاب الحملي هو الحكم بثبوت شي لشي على معنى ان المحكوم عليه يقال له هو ما جعل محكوما به فاذا
قلنا الانسان حيوان فمعناه ان الشي الذي نعرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود ٢٩
يجب ان نعرضه حيوانا من غير زيادة شي ونقصان وحال السلب في الحملي هو الحكم بلا وجود شي لشي مثل قولنا
الانسان ليس بحجر وحاله ما ذكرنا في الايجاب والايجاب في المتصل هو الحكم بلزوم احدى القضيتين للاخرى
اي اذا فرضت الاولى منهما المقترن بها حرف الشرط وتسمى المقدم لزمتها الثانيه المقترن بها حرف الجزاء
وتسمى التالي والسلب هو رفع هذا اللزوم والاتصال مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعه فالليل موجود
والايجاب في المنفصل هو الحكم بمباينة احدى القضيتين للاخرى والسلب هو رفع هذه المباينه مثل قولك ليس
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما منقسما بمتساويين وينبغي ان يعلم انه ليس في المنفصل مقدم وتال بالطبع
فانه يمكن ان يجعل كل واحد من القضيتين مقدما والانفصال بحاله واما في المتصل فلا يجب امكان جعل كل واحد
منهما مقدما لان المقدم ربما كان اخص من التالي فيلزم من وضعه وضع التالي الاعم ولا يلزم من وضع
التالي الاعم وضع المقدم الاخص نعم لو كانا متلازمين متساويين لزم ذلك والقضيه التي حكمها الايجاب
تسمى موجبه والتي حكمها السلب تسمى سالبه ثم قال والايجاب ابسط من السلب لا على معنى ان الايجاب
داخل في السلب لانه لا يمكن اجتماع السلب والايجاب في قضيه بل على معنى ان السلب لانه لا يمكن ان يكون
مذكورا ولا معلوما الا بعد ان يكون الايجاب كذلك لان السلب المطلق غير معقول ابتدا فالقضيه
السالبه محتاجه الى الموجبه في المعقوليه فهذا لنا وجه قولنا الايجاب ابسط السلب واما قوله الايجاب
مطلقا فمعناه ان الايجاب بلا التفات واعتبار انه ايجاب ضروري او دائم او ممكن والسلب المطلق
كذلك قال الشيخ في المحمول والمحمول هو المحكوم به انه موجود او ليس موجود لشي اخر في الموضوع
والموضوع هو الذي يحكم عليه بان شيئا اخر موجود له او ليس موجود له مثال الموضوع قولنا زيد من
قولنا زيد كاتب ومثال المحمول قولنا كاتب من قولنا زيد كاتب التفسير الاحسن بالطبع هو ان
يذكر الموضوع ثم يذكر المحمول لان الموضوع متقدم بالرتبه على المحمول وهذا يستحق التقديم لفظا والشيخ
جار على هذا الترتيب حتى تقدم تعريف الموضوع على المحمول كما هو الواجب فنقول القوم يطلقون
لفظ الموضوع على معاني كثيره وسياتي في موضعها ان شا الله اما ههنا فالمراد به الموصوف والصفة
في اصطلاح الكلام والمبتدا والخبر في النحو وليس من شرط كونه موضوعا كونه مجرد كونه هو بالفعل
في الجمله سواء كان ماضيا او حاضرا او مستقبلا وسياتي مزيد تحقيق لهذا ان شا الله قال الشيخ
في المخصوصه والمخصوصه قضيه حمليه موضوعها شي جزئي كقولنا زيد كاتب وتكون سالبة في المهملة
والمهمله قضيه حمليه موضوعها كلي ولكن لم يبين فيها ان الحكم في كله او بعضه كقولنا الانسان ابيض وتكون
موجبه وسالبه واذا لم يبين فيها ان الحكم في كل او بعض فلا بد انه في بعض ويشك انه في الكل فلذلك كان حكم
المهمله حكم الجزئي الذي يذكر في المحصورة والمحصورة هي التي موضوعها كلي والحكم عليه مبين انه

[illegible]

فصل

في كله او بعضه وقد يكون موجبة وسالبة في الموجبة الكلية والموجبة الكلية من المحصورات هي التي الحكم
فيها بالايجاب على كل واحد من الموضوع كقولنا كل انسان حيوان في السالبة الكلية والسالبة
الكلية هي التي الحكم فيها بالسلب عن جميع الموضوع كقولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر في الموجبة الجزئية
الموجبة الجزئية هي التي الحكم فيها بالايجاب ولكن على بعض من الموضوع كقولنا بعض الانسان كاتب
في السالبة الجزئية والسالبة الجزئية هي التي الحكم فيها بالسلب ولكن عن بعض الموضوع كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب او ليس كل الناس بكاتب بل على بعضهم والسور هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر كل ٢٠
ولا واحد وبعض وليس كل **التفسير** قال ايده الله قد ذكرنا ان القضايا حملية وشرطية متصلة وشرطية
منفصلة ولكل واحد احكام فلنقدم احكام الحمليات لتقدمها على الشرطيات فنقول للحمليات احكام
في الحصر والاهمال والخصوص فنقول قد عرفت ان القضية الحملية لا بد لها من موضوع ومحمول فموضوعها
اما جزئي واما كلي فان كان جزئيا سميت القضية مخصوصة وهي اما موجبة كقولنا زيد كاتب واما سالبة
كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان كليا فلا يخلو اما ان يكون كمية ما عليه الحكم مبينا واما ان لا يكون اعني
بالكمية بيان ان الايجاب او السلب في كل فرد من افراد الموضوع او في بعضه فان لم يكن مبينة
سميت مهملة اما موجبة كقولنا الانسان كاتب واما سالبة كقولنا الانسان ليس بكاتب وان
كانت الكمية مبينة سميت محصورة وهي اربعة اقسام لان الذي بين فيه ان الحكم في كل افراد الموضوع
سميت محصورة كلية وهي اما كلية موجبة كقولنا كل انسان حيوان واما سالبة كلية كقولنا لا واحد
من الناس بحجر والذي بين ان الحكم في بعضه سميت محصورة جزئية وهي اما موجبة جزئية كقولنا بعض الانسان
كاتب واما سالبة جزئية كقولنا ليس بعض الناس بكاتب هذا ملخص هذا الكلام بقي ههنا ابحاث الاول
الماهية من حيث هي هي مغايرة للكثرة والوحدة اي للعموم والخصوص فالانسانية مثلا تصلح للعموم
والخصوص لانها لو كانت عامة لما كان الشخص الواحد انسانا وليست خاصة ايضا والا لما كان في العقل
انسانية يشترك فيها اشخاص الانسانية فثبت ان الماهية من حيث هي هي مغايرة للكثرة والوحدة
والعموم والخصوص فاللفظ الدال عليها يسمى مهملا ومطلقا والقضية التي موضوعها الماهية من
حيث هي هي تسمى مهملة كما ذكرنا من المثال فان قيل لا مهملة في لغة العرب لان موضوع
القضية لا يخلو اما ان يكون معرفا بالالف واللام او لا يكون كذلك فان كان تكون القضية كلية
فان الالف واللام للعموم وان لم يكن كانت القضية جزئية لانه يكون دالا على شخص معين فاذن
لا مهملة في لغة العرب فنقول لا نسلم انه لا مهملة في لغة العرب قوله الالف واللام يستعملان
للعموم قلنا لا نسلم بل انها تستعمل للماهية اعني الماهية فلانك اذا قلت الانسان
عام ونوع ليس المراد ههنا العموم بمعنى كل واحد واحد والا لكان كل واحد نوعا وعاما وليس كذلك
ايضا اذا قلت الانسان هو الضاحك ومعناه انه لا ضاحك الا الانسان فلو كان الالف واللام للعموم
لكان معنى هذا الكلام انه ضاحك لا كل واحد من الناس وذلك يقتضي حصر الضاحكية في كل واحد

واعتقاد الحكم في شيء معين بثبوته لغيره محال بل المراد حصر الضاحكية في الماهية واما انهما يستعملان للعموم
فكقولك الانسان حيوان واما انهما يستعملان للخصوص فكما اذا جرى ذكر رجل معين وتقول اقبل
الرجل بعد ذلك الذي جرى ذكره وعند ذلك يكون القضية مخصوصة **البحث الثاني** ان المهملة ان كان
يدل على الماهية من حيث هي هي الا انه في قوة الجزئية لان المهمل قد حكم فيه على الطبيعة التي تصلح ان يؤخذ
كلية وجزئية فان اخذت كلية صدق الحكم جزئيا لا محالة فان الحكم اذا صدق كليا صدق جزئيا كقولك ٢١
كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان فان اخذت جزئية فالحكم الجزئي صادق ايضا في الحالين جميعا صدق
الحكم جزئيا مع امكان صدقه كليا فان الحكم الجزئي لا يمنع صدق الحكم الكلي فلما كان دالا على الثبوت
في البعض على التقديرين والكلي مشكوك فيه والحكم الجزئي متيقن طرحوا المشكوك واخذوا المتيقن
فنزلوا المهملة منزلة الجزئية **البحث الثالث** اللفظ الدال على كمية الحكم يسمى سورا وهو في الكلية الموجبة
كل وفي الكلية السالبة لا شيء ولا واحد وفي الجزئية الموجبة بعض وواحد وفي الجزئية السالبة ليس كل وليس
بعض وبعض ليس والفرق بين هذه الثلثة ان قولنا ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن الكل
وبالالتزام على سلبه عن ذلك البعض لانا نعلم انه لو لم يكن مسلوبا عن بعض الافراد كان ثابتا للكل وقولنا
بعض ليس يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن البعض وبالالتزام على سلبه عن الكل وقولنا بعض ليس يقوم
مقام ليس احد فالفرق بينه وبين قولنا ليس بعض ان الثاني قد يذكر للسلب الكلي دون الاول واذ قد فرغنا
من بيان حصر الحمليات واهمالها بقي علينا ان نذكر حصر الشرطيات واهمالها وان لم يذكره صاحب الكتاب
فنقول الشرطيات قد يوجد فيها حصر واهمال فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وقلت دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة
اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار
موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية وقلت
قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت
ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية وقلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما دموية
فقد حصرت الحصر الجزئي السالب فان قيل لم تقول المنفصلة الجزئية كيف تتصور لان الانفصال اما ان يكون
ثابتا بين الجزئين واما ان لا يكون فان كان ذلك ثابتا دائما وان لم يكن ثابتا فكيف تصدق اما ان
يكون واما ان لا يكون فنقول يجوز ان يكون للشيء اقسام ثلثة او اكثر لكنه بحسب شرط ينقسم الى قسمين وعند
ذلك الشرط يكون له انفصال ثابتا مثل ان يقال قد يكون الحمى اما صفراوية واما دموية وينبغي
ان يعلم ان لا اعتبار في كلية الاتصال والانفصال بكلية اللزوم والعناد ولا بكلية الملزوم واللازم
فانك اذا قلت كلما كان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية وان كان الملزوم
واللازم جزئيين وكذلك المنفصلة فان كان هناك لفظ يدل على كلية الاتصال او جزئيته او كلية العناد
او جزئيته فالشرطية محصورة والا فهي مهملة فاللفظ الدال على الايجاب الكلي في الاتصال كلما وفي الانفصال

دائما وفي السلب الكلي ليس البتة وفي الانفصال ولا الاتصال جميعا والدال على الايجاب الجزئي قد يكون وعلى السلب
الجزئي في المتصل ليس كلما وفي المنفصل ليس دائما والاستعمال لم يتعرض لشيء من الالفاظ الدالة على الكلي
والجزئي وينبغي ان تعلم ان قولنا كلما كان ا ب فج د ليس المراد به تعميم المراد فقط بل يراد به الاوقات والاحوال
والدوام اما تعميم المراد فمثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما تعميم الحال فمثل قولنا كلما
كان واجب الوجود دبر تاعز الماد . فهل يعقل في ذاته مكونه بريا عن الماهية حاله ما سواه دائما فلا يمكن تخصيصها بكل
ولا يكون المراد به تعميم المراد وينبغي ان تعلم ان المتصلة الموجبة الكلية معناها انه لا حال من الاحوال ولا
وقت من الاوقات يعرض فيه طلوع الشمس ولا يتحقق معه وجود النهار واما المنفصلة الموجبة الكلية
فمعناها انه لا حال من الاحوال ولا زمان من الازمنة الا والعناد ثابت بين كون العدد زوجا وبين كونه فردا
والموجبة الجزئية المتصلة معناها هو ان يكون اللازم ثابتا للملزوم في بعض الاحوال والاوقات كلزوم الغيم
لطلوع الشمس واذا عرفت الموجبة الكلية والجزئية سهل عليك معرفة السلب فيهما قال الشيخ في القضيتين
المتقابلتين القضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والايجاب وموضوعهما ومحمولهما واحد
في المعنى والاضافة والقوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط حتى لو كان هناك ا ب
وكان لزيد لم يكن ههنا لعمرو او كان هناك لب بالقوة لم يكن ههنا بالفعل او كان هناك اسود البعض
لم يكن ههنا اسود الكل او اسود في بعض احواله او كان هناك في زمان ماض لم يكن ههنا في حاضر او مستقبل
او غير ذلك الزمان بعينه او كان هناك مثلا انه متحرك على الارض لم يكن ههنا انه متحرك في الفلك
التفسير قال ايده الله التقابل على اربعة اقسام احدها التقابل بالايجاب والسلب والثاني التقابل
بالعدم والملكة والثالث التقابل بالتضاد والرابع التقابل بالتضايف وفي هذا الموضع يحتاج الى
التقابل بالسلب والايجاب واما البواقي فمذكورة في موضع آخر من العلم الكلي ان شاء الله فنقول
المتقابلان بالايجاب والسلب هما اللذان يختلفان بالايجاب والسلب وانما يكون ذلك عند
امور الاول اتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول لفظا ومعنى والثاني اتحادهما في الجزء والكل والثالث
اتحادهما في القوة والفعل اتحادهما في الاضافة والرابع اتحادهما في الزمان والخامس اتحادهما في الشرط لانه
لا اتحاد في الموضوع فانه اذا قيل زيد عالم زيد ليس بعالم وعني بالثاني غير الاول او يقال الحمل يصح ويستوي
والحمل لا يصح ولا يستوي وعني بالاول الولد القائم وبالثاني رحى الحمل فانهما صادقان واما في المحمول فمثل
ان يقول الملك مختار الملك غير مختار واريد في الاول القدرة على الامتناع عن الفعل وبالثاني انه ما حصل
احسانه فانهما يصدقان واما في الجزء والكل فان يقول الزنجي اسود واراد به سواد بشرته والزنجي
ليس باسود اي في نحجه واسنانه او يعني فلان اسود واراد به السواد ويعني فلان ليس بسواد واراد به البعض
واما في القوة والفعل فان يقول الخمر في الدن مسكر اي بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر اي بالفعل
واما في الاضافة فان يقول سالم عبد اي لله تعالى سالم ليس بعبد اي لواحد من الادميين واما في الزمان
فمثل لرسول النبي صلى الى بيت المقدس اي في اول عهد الاسلام النبي لم يصل الى بيت المقدس اي في آخر عهده

واما في المكان فبأن يقول زيد متحرك اي على الارض زيد ليس بمتحرك اي على الفلك واما في الشرط فبأن
يقول الابيض مفرق للبصر اي ما دام ابيض الابيض ليس بمفرق للبصر اي بعد ما زال عنه البياض فالاختلاف
في واحد من هذه الاشياء لا يوجب التناقض بل لا بد من اتفاق القضيتين في كل هذه الاشياء في اللفظ والمعنى حتى
يحصل التقابل وقال شيخنا ومولانا رضي الله عنه وحدة الموضوع والمحمول لا بد منهما والا لم يتوارد
السلب والايجاب على مورد واحد اما وحدة الجزء والكل فراجعة الى وحدة الموضوع لانك اذا قلت
الزنجي اسود اي جلده اسود والزنجي ليس باسود اي كل اجزائه ليس كذلك فالموضوع في القضية الاولى
بعض الاجزاء وفي الثانية كلها وكذا في وحدة الشرط لانك اذا قلت الابيض مفرق للبصر اي ما دام ابيض
ليس بمفرق للبصر اي قبل كونه ابيض فالموضوع في القضية الاولى الجسم الموصوف بالبياض وفي الثانية
الجسم الخالي عنه واحد الموضوعين غير الآخر واما وحدة الاضافة فهي داخلة في وحدة المحمول لانا اذا
قلنا زيد اب لعمرو وفي الثانية ابوه خالد واحدهما غير الاخرى فلم يكن المحمول واحدا في الموضعين
واذا قلنا الخمر مسكر وعنينا المسكر بالفعل الخمر ليس بمسكر وعنينا به كونها غير مسكر بعينه لا شكا عن حالة
مخصوصة كان احد المحمولين غير الآخر وكذا وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس اي على الارض
زيد ليس بجالس اي على السماء فالجلوس المحمول بالايجاب في القضية الاولى غير الجلوس المحمول بالسلب في
الاخرى بل وحدة الزمان مغايرة لوحدة الموضوع ووحدة الموضوع والمحمول ولا بد منه هذا كلام
الاستاذ الامام رحمة الله عليه واقول وحدة الزمان داخلة ايضا في وحدة المحمول كما ان وحدة المكان داخلة
فيه فانك اذا قلت النبي صلى الله عليه وعلى آله صلى الى بيت المقدس في اول عهده النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ما صلى في آخر عهده فالمحمول بالايجاب في الاولى الصلوة في اول عهده والمحمول بالسلب في الثانية
الصلوة في آخر عهده وهما متغايران قال الشيخ والقضيتان المتقابلتان بالتناقض هما اللتان تتقابلان
بالايجاب والسلب تقابلا يجب عنه لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وانما لا يكون كذلك
اذا تمت فيهما شروط التقابل التي في المخصوصات وفي المحصورات بزيادة ان يكون احدهما كلية و
الاخرى جزئية فان كانتا كليتين ربما تتفقا في كذبهما جميعا في الحمل الممكن كقولنا كل انسان
كاتب ولا احد من الناس بكاتب وان كانتا جزئيتين ربما اتفقتا في الصدق جميعا في ذلك
الحمل بعينه كقولنا بعض الناس كاتب ليس بعض الناس بكاتب فالمخصوصات ليس في تناقضهما شرط
غير تقابلها وفي الحمل الممكن المستقبل لا يتعين الصدق والكذب في احد طرفي التقابل وان كان لا يخرج
منهما كقولك زيد يمشي غدا زيد لا يمشي غدا فلو كان احد الوجهين في الوقت صدقا والاخر كذبا من حيث
هو نفس القولين كان احدهما امرا يكون لا محالة والاخر لا يكون فيكون الامر واجبا لا ممكنا وارتفع
الاختيار والاستعداد وبطل طبيعة الممكن جملة التفسير قال ايده الله ههنا ابحاث الاول في تعريف
التناقض وهو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة والاختلاف كالجنس للمعاني لان ذلك قد يكون بالايجاب والسلب وقد لا يكون الاختلاف فيهما

٢٤

في الموضوع والمحمول مع القضايا المختلفة بالإيجاب والسلب قد لا يكون متنافية كقولنا هذا متحرك هذا ليس بساكن وقد يكون كقولنا هذا متحرك هذا ليس بمتحرك والمنافية قد يكون منافيتها لا لذاتها كقولك هذا انسان هذا ليس بحيوان فإن التنافي لذاتهما انما هي يكون حاصلة بين كونه حيوانا وكونه ليس بحيوان فهذا شرح هذا التعريف البحث الثاني قد عرفت ان القضية اما مخصوصة واما مهملة واما محصورة اما المخصوصة وتسمى الشخصية فيكفي في تناقضها ما ذكرنا من الشرائط وأما المهملة فقد عرفت انها في قوة الجزئية وستعرف ان الجزئيتين لا تتناقضان وأما المحصورة فانه يعتبر مع ما ذكرنا من الشرائط شرط آخر وهو الاختلاف بالكمية وهو ان يكون احدى القضيتين كلية والأخرى جزئية فحينئذ يقتسمان الصدق والكذب في كل مادة اما اذا اختلفا في الكيف مع هذه الشرائط ولم يختلفا في الكم أعني الكلية والجزئية فليس يجب ان يقتسما الصدق والكذب لا في مادة الوجوب ولا الامتناع لاجل المادة لا لنفس القول مثل قولنا كل انسان حيوان ليس ولا واحد من الناس بحيوان كل انسان حجر ليس ولا واحد من الناس بحجر اما في مادة الإمكان فانهما كاذبتان جميعا مثل قولنا كل انسان كاتب ~~ولا واحد مثل لنا كل~~ ليس ولا واحد من الناس بكاتب وانما كان هكذا لان الممكن ههنا معناه لا دوام الصدق والكذب في حمل المحمول على الموضوع فيكذب ان كل انسان كاتب لانه اما ان يدوم صدق حمل الكاتب على الانسان واما لا يدوم فان دام فليس هذا الحمل بممكن بل يكون واجبا وقد فرض ممكنا هذا خلف وان لم يدم صدق حمل الكاتب عليه فحينئذ يصدق انه ليس كل انسان بكاتب كاذب وكذلك الكلام في قولنا لا واحد من الناس بكاتب فاذن الكليتان وان كانت يستحيل اجتماعهما على الكذب والا لزم صدق الكليتين ولكنهما قد يجتمعان على الصدق في مادة الإمكان كقولنا بعض الناس كاتب وليس بعض الناس بكاتب اما اذا كانت احداهما كلية والأخرى جزئية مع ما ذكرنا من الشرائط فانه يستحيل اجتماعهما على الصدق والكذب لنفس القول لا لاجل المادة مثل قولنا كل انسان حيوان لا كل انسان حيوان لا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر كل انسان كاتب لا كل انسان كاتب فاستخرج الصادق والكاذب من هذه الاعتبارات وذلك لان القول اذا اوجب العموم فما يرفع العموم على عمومه او بان يرفعه من جهة ما هو عام لا ان يرفعه رفعا عاما فان وجب الخصوص فيجب ان يمنع الخصوص لا ان يحكم عام آخر يحكم بخلافه فيجوز ان يكون البعض يخالف البعض فيصدق واذا عرفت ذلك فنقول الكليتان يسميان بالمتضادتين تشبيها لهما بالضدين حيث يمتنع اجتماعهما ويصح ارتفاعهما فان الاضداد في اعيان الامور لا تجتمع معا لكن قد يرتفع معا اذا كانت ذات اوساط كالبياض والسواد والجزئيتان يسميان بالداخلتين تحت التضاد لانهما داخلتان تحت الكليتين والكلية والجزئية بالمتناقضتين البحث الثالث انك ستعلم ان شاء الله اما واجبة واما ممتنعة واما ممكنة فالصدق في الواجب متعين في طرف الثبوت وفي الممتنع متعين في طرف العدم وأما في الممكن فالصادق والكاذب يتعينان في الماضي والحاضر وقوعا لا وجوبا وأما في المستقبل فالمشهور انه لا يتعين فيه الصدق والكذب من احدهما لانه لو كان الصادق منهما قبل حصوله متعينا لكان واجبا لا ممكنا لانه اذا قلنا زيد يمشي غدا زيد لا يمشي غدا فانما يكون احدهما متعينا لان يكون صادقا لو وجب وقوعه او امتنع

٢٥

وقوع نقيضه ولو كان كذلك لبطل الاختيار والإمكان لان الاختيار لا يتحقق في الواجب بل انما يتحقق فيما يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وهذا محال فما ادى اليه مثله والجواب انه لا يتعين الصدق والكذب ههنا نظرا الى ذات الممكن والى نفس القول لان احد طرفيه غير واجب لان اما الثبوت فلانه معدوم الآن وأما العدم فلانه لو كان واجبا لامتنع وجوده اصلا وأما بالنظر الى سببه فانه متعين لان العلة اذا وجبت وجب وجود المعلول على ما سيأتي بيانه في الحكمة ان شاء الله تعالى **قال الشيخ** في مواد القضايا والمادة الواجبة هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع تجب لها لا محالة ان يكون له دائما في كل وقت اي يكون الصدق مع الموجب في كل وقت اي يكون الصدق مع الموجب في كل وقت كحالة الحيوان عند الانسان ولا يعتبر السلب والمادة الممتنعة هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع يكون الصدق فيها دائما مع السلب كحالة الحجر بالنسبة الى الانسان والمادة الممكنة هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع لا يدوم له بها صدق في ايجاب ولا سلب كحالة الكاتب عند الانسان **التفسير** قال ادام الله ... مادة القضية هي كيفية اسناد المحمول الى الموضوع في نفس الامر لان كل قضية فلابد فيها من محكوم عليه ومحكوم به ونسبة بينهما اما بالايجاب واما بالسلب ثم تلك النسبة لا تخلو اما ان يكون نسبة الضرورة في الوجود مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او نسبة الضرورة في العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او نسبة ما ليس ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب فجميع مواد القضايا منحصرة في مادة واجبة ومادة ممتنعة ومادة ممكنة وقد جرت العادة بان يذكر ههنا الفرق بين مواد القضايا وجهاتها وذلك من وجوه احدها ان المادة عبارة عن كيفية اسناد المحكوم به الى المحكوم عليه في نفس الامر والجهة لفظة زائدة على المحكوم عليه والمحكوم به والرابطة على احد الاحوال الثلثة مثل قولك يجب ان يكون الانسان حيوانا ويمتنع ان يكون الانسان حجرا ويمكن ان يكون الانسان كاتبا وثانيها ان جهة القضية قد تخالف مادتها بان يكذب اللفظ الدال عليها مثل قولك يجب ان يكون الانسان حجرا او كاتبا فان المادة ممتنعة في احدهما وممكنة في الاخرى والجهة واجبة فيهما جميعا وايضا فالجهة تابعة لحكم العقل عليها بهذه الكيفيات لا لثبوت هذه الكيفيات في نفس الامر واما قوله المادة الواجبة هي التي يكون الصدق اما مع الموجب ولا يعتبر السلب فاعلم ان من الموجب ما هو في قوة السالب كما ستعرفه ان شاء الله عند ذكر المطلقات كقولنا كل فرس نائم ولا شيء من الفرس بنائم ولا يكون المادة حينئذ واجبة وان كان الموجب على الاطلاق اما صادقا الا ان هذا الايجاب يعتبر فيه السلب لان هذا الموجب في قوة السالب فقوله لا يعتبر السلب في ذلك الايجاب يميز هذه المادة الواجبة عن غيرها وكذلك فاعلم في المادة الممتنعة واما المادة الممكنة فقد يعتبر السلب في ايجاب الصادق منها كما قد يعتبر الايجاب في السلب الصادق منها **قال الشيخ** في الثنائي والثلاثي كل قضية حملية فان اجزاءها الذاتية عند الذهن ثلثة معنى موضوع ومعنى محمول ومعنى نسبة بينهما واما في اللفظ فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع واللفظ الدال على معنى المحمول وطوى اللفظة الدالة على النسبة كقولنا زيد هو كاتب يسمى ثنائية كقولنا زيد كاتب والثلاثية هي التي قد صرح فيها باللفظة الدالة على النسبة كقولنا

زيد هو كاتب ويسمى تلك اللفظة رابطة والكلمة ربطا بما هاهنا بدل على موضوع في كل حال فالنسبة متضمنة
فيها **المفسر** قال ايده الله كل قضية فيها لا محالة معنى الموضوع ومعنى المحمول والنسبة التي بينهما
وهي مغايرة لهما لامكان تعقل كل واحد منهما مع الغفلة عنها وتعقلها مع الغفلة عن خصوصية كل واحد منهما
ولان النسبة بين الشيئين متاخرة عنهما والمتاخر مغاير ولكن النسبة تسمى لفظا دالا عليها والدال على هذه
النسبة يسمى رابطة مثل هو والكلمات الوجودية والقضية التي صرح فيها بالرابطة تسمى ثلاثية مثل قولك
زيد هو كاتب او يوجد كاتبا والتي لم يصرح فيها بالرابطة تسمى ثنائية مثل قولك زيد كاتب واعلم ان كل
قضية فهي في نفسها رباعية لانه لا بد للرابطة في نفسها من كيفية مخصوصة اما الضرورة او اللاضرورة اما 26
في اللفظ فقد يكون وقد لا يكون فاذا ذكر اللفظ الدال عليه تسمى رباعية فان قيل لم لم تسم خماسية لاجل
السور فنقول السور وان كان جزء القضية المسموعة لكنه ليس جزءا من القضية المعقولة فانه ليس الا اللفظ
الدال على القدر الذي ثبت له المحمول اذ كان دالا على النسبة بالتضمن كما في الكلمات والمستعار
لم يعتد به بالمطابقة والا وقع التكرار وهذه القضية ساذجة في اللفظ بالطبع واعلم ان المكان الطبيعي للرابطة
الوسط بين الموضوع والمحمول لان النسبة واقعة بينهما فاللفظ الدال عليها لا بد وان يتوسطهما **قال الشيخ** فصل
في المعدولة والبسيطة القضية البسيطة هي التي موضوعها اسم محصل ومحمولها اسم محصل والقضية المعدولة
هي التي موضوعها او محمولها اسم غير محصل كقولنا الانسان ابيض والقضية البسيطة هي التي ~~موضوعها~~ او محمولها
اسم غير محصل كقولنا زيد هو غير بصير فقولنا زيد هو غير بصير موجبة معدولة والفرق بين الموجبة المعدولة فصل ح
كقولنا زيد هو غير بصير وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو بصيرا اما من جهة الصيغة فلان حرف
السلب في المعدولة جزء من المحمول كانك اخذت الغير والبصير شيئا واحدا حاصلا منهما بالتركيب فان
اوجبت تلك الجملة لشيء واحد كان ايجابا وان سلبت فقلت زيد ليس هو غير بصير كان سلبا معدولا
واما السلب في البسيطة فان حرف السلب في البسيطة ليس جزءا من المحمول بل شيئا خارجا عنه داخلا عليه
رافعا اياه واما من جهة اللازم والدلالة فان السالبة البسيطة اعم منها لان السلب يصح عن موضوع
معدوم واما الايجاب فان كان معدولا او محصلا فلا يصح الا على موضوع موجود فيصح ان تقول ان
العنقاء ليس هو بصيرا ولا يصح ان العنقاء هو غير بصير اما ما يقال بعد هذا من الفرق بينهما فلا يلتفت اليه يقول ح
وان غير بصير يصح حمله على كل موجود كان عادما للبصر ومن شانه ان يكون له او ليس من شانه ان
يكون له بل من شان نوعه او جنسه او ليس البتة من شانه او شان محموله ان يكون له بصر
والقضية الثنائية لا يتميز فيها العدول من السلب الا باحد وجهين احدهما من جهة نية القائل مثلا
اذا قال زيد لا بصير ونوى ان زيدا ليس هو بصيرا كان سلبا وان عنى ان زيدا هو لا بصير كان ايجابا
معدولا والثاني من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب فانه ان قال انه غير بصير علم انه ايجاب
لان غير يستعمل في المعدول وليس يستعمل في السلب واما في الثلاثية فان الايجاب المعدول يتميز عن
السلب المحصل من كل وجه لان الرابطة ان دخلت على حرف السلب وربطت حرف السلب مع المحمول

دونه صح

كشيء واحد فاوجبت كقولك زيد هو لا بصير وان دخل حرف السلب على الرابطة سلبت كقولك زيد ليس
هو بصيرا لان الرابطة تجعل البصير وحده محمولا ويترك حرف السلب خارجا عنه **المفسر** قال ايده الله
القضية اما ان يكون كل واحد من موضوعها ومحمولها اسما محصلا واما ان يكون كل واحد منهما غير محصل
واما ان يكون احدهما محصلا والاخر غير محصل ثم المحصل اما ان يكون الموضوع بحسب او المحمول بحسب
فالقضية التي يكون موضوعها محصلا ومحمولها ايضا محصلا تسمى بسيطة والقضية التي كل واحد منهما اعني
27 الموضوع والمحمول اسم غير محصل تسمى معدولة ومغيرة وغير محصلة والتي محمولها اسم غير محصل تسمى
المعدولة المطلقة لان العدول فيطلق العدول لا يفهم الا في جانب المحمول مثال السالبة البسيطة قولنا
زيد ليس هو كاتبا وذلك لان حرف السلب دخل على الرابطة فسلبها ورفعها اما اذا دخلت الرابطة
على حرف السلب فلا تكون القضية سالبة وذلك مثل قولك زيد هو لا بصير او غير بصير او ليس بصيرا الا ان هو
ربطت ما بعدها بالموضوع وصيرت حرف السلب جزءا من المحمول فصار ليس او لا مع ما بعدهما شيئا واحدا
محمولا على الموضوع بالايجاب والاثبات ومثل هذه القضية تسمى معدولة لان الغرض يعني البصر بطريق
الايجاب وكانه عدل في السلب عن طريقه والمعدولة قد تكون موجبة كما ذكرنا وقد تكون سالبة و
ذلك بان يدخل حرف السلب على الرابطة مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فالحاصل انه متى كان السلب
جزءا من ماهية الموضوع او ماهية المحمول او منهما كانت القضية معدولة لانك ربطت احد السلبين
بالاخر فيكون الحكم ايجابيا وان لم يكن جزءا من ماهية كل واحد منهما كان لا محالة خارجا عنهما رافعا للنسبة
التي بينهما وكانت سالبة وظهر الفرق بين المعدولة والسالبة في نفس الامر واما انه كيف يعرف في اللفظ
فالقضية اما ان يكون معدولة موضوعها فقط او محمولها فقط او بهما جميعا فان كان الاول لم يعرف
المعدولة عن السالبة سواء كانت القضية ثنائية او ثلاثية فانك اذا قلت اللاانسان اعمى يعلم كل احد
ان القضية موجبة واما الثاني فالقضية اما ان يكون ثلاثية او ثنائية فان كانت ثلاثية فطرفان
كان حرف السلب مقدما على الرابطة كانت القضية سالبة لان السلب رفع ذلك الربط وان كان
بالعكس كانت موجبة معدولة لان الرابطة ربطت كل ما بعدها بالموضوع عدما كان او سلبا وان
كانت ثنائية فلا يتميز فيها السالبة عن المعدولة من جهة اللفظ الا ان حرف السلب جزء من المحمول او ايهما
كشيء واحد للموضوع كان عدولا وان لم ينو كذلك بل نوى به ان يرفع به ما هو المحمول كان سلبا والثاني
الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالسلب وبعضها بالعدول وهذه في لغة العرب ان غير ولا تستعملان
الا للعدول وليس لا تستعمل الا للسلب ويكون هذا اولى بالسلب ولا دعوى بالعدول حتى اذا قلت زيد
ليس بصير السبق الى الذهن انه للسلب البسيط وان قلت زيد غير بصير او لا بصير يسبق الى الذهن
انه موجب معدول واما الثالث فالحكم فيه كما في الثاني فهذا فرق بين السالبة البسيطة والموجبة
المعدولة من حيث اللفظ واما الفرق بينهما من جهة المعنى فهو ان موضوع الموجبة المعدولة
يجب ان يكون موجودا لان حكمها الاثبات فان هو اذا كان قبل حرف السلب تقتضي ثبوت ما بعد

الا باحد وجهين احدهما النية فانه ان نوى [illegible]

للموضوع والمتصور اثبات شي لاخر الا اذا كان ذلك الاخر ثابتا اما في نفس الامر اي الوجود الخارجي او
في الذهن والذهن يحكم عليه بوجود هذا المحمول له لا في الذهن فقط بل على انه اذا وجد وجد له هذا المحمول
فان لم يكن للشي وجود الا في الذهن فمحال ان يحكم عليه بوجود شي له لا في الذهن بل في نفس الامر وليس هو
موجودا في نفس الامر فمن المحال ان نقول ب مثلا يوجد له ب ليس في الذهن بل في نفس الامر وليس هو
في نفس الامر موجودا فكيف يوجد له شي واما السلب فيصح عن كل معدوم وموجود لان ما ليس موجودا
يصح سلب جميع الاشيا عنه فيصح ان نقول شريك الله ليس هو بصيرا لانه اذا لم يكن فلا يكون بصيرا او لا
سميعا ولا شيا من الاشيا ولا يصح ان نقول شريك الله هو غير بصير لان هذا حكم بالايجاب الغير البصرية لشريك الله
وما لا وجود له لا يتصور اثبات امر له وان كان عدميا واورد سعنا ومولانا قدس الله روحه العزيز شكا
على قوله السلب يصح عن المعدوم وحاصله راجع الى ان السلب انما يصح عن المعدوم في الخارج واذا كان موجودا
في الذهن ولا الايجاب ايضا يصح على المعدوم في الخارج اذا كان موجودا في الذهن ويندرج في هذا
السلك هو ان الايجاب حكم بثبوت شي لشي في الخارج واذا كان كذلك فيجب ان يكون ذلك الشي ثابتا
في الخارج حتى يحكم الذهن بثبوت شي اخر له فلو كان حكم الذهن مقصورا على ثبوته له في الذهن كان
ثبوته في الذهن كاذبا وقال قوم ان المعدولة هي التي حكم فيها بعدم شي لشي من شانه ان يكون له
في ذلك الوقت او قبله او بعده وان لم يكن من شانه بعينه ذلك لكن من شانه نوعه او جنسه القريب
او البعيد ذلك والشيخ ابطله بقولنا الجوهر لا عرض فانها موجبة وليس للجوهر جنس حتى يكون
العرضية ممكنة له بحسب ذلك الجنس في العدمية قال الشيخ والقضية العدمية هي التي محمولها
احسن المتقابلين هذا بحسب المشهور كقولك زيد جائر او الهوا مظلم واما في التحقيق فهي التي
محمولها دال على عدم شي من شانه ان يكون للشي او لنوعه او لجنسه التفسير قال ابده الله
القضية العدمية هي التي محمولها احسن المتقابلين سواء كان عدميا كالعمى والظلمة او ضدا كالجور في
المشهور وفي التحقيق هي التي يدل على عدم امر من شانه ان يكون للشي او لنوعه او لجنسه القريب او البعيد وهذا
اصطلاح لغوي والتحقيق ما ذكرناه مع ان المعدول اعم من العدمية في اصطلاح المنطقيين على الراي
جميعا وذلك لان كل معنى بسيط محصل فاما ان يكون له ضد واما ان لا يكون فان كان له ضد
فاما ان يكون بينهما واسطة واما ان لا يكون فاذا فرضنا موضوعا موجودا فاما ان يوجد فيه هذا
المحمول البسيط المحصل او ضده او واسطتهما ان كانت او يكون كلاهما بالقوة كالعمى والبصر في الجرو
الغير المبصر او لا يكون فلا بد للشي من ذلك ولا بالفعل كالنفس التي لا تقبل السواد والبياض ولا الوسائط
بينهما بالقوة ولا بالفعل ولنضرب لذلك مثالا وهو العادل فاذا قلنا الموضوع موجود هو غير
عادل صدق هذا الحكم اذا كان جائرا او متوسطا بين العدل والجور وكلاهما بالقوة فيه كالصبي او لا
بالقوة ولا بالفعل كالحجر وانما يكذب اذا كان الموضوع معدوما او كان موجودا ولكنه عادل والعدمية
التي محمولها احسن المتقابلين وهو قولنا زيد جائر لا يصدق ولا اذا كان جائرا فهي اخص من قولنا غير عادل

واما على الراي الثاني فالمعدول اعم من العدمية ايضا لانا نستعمل العدول عند عدم ما ليس من شان ما هو من اجناسه
الموضوع فنقول مثلا ان نقول الجوهر غير موجود في موضوع والجوهر هو لا عرض وليس للجوهر جنس فضلا عن
ان يكون هو قابل العرض ولكن السالبة البسيطة وهي قولنا زيد هو ليس بعادل اعم من الموجبة المعدولة
لانها اعني السالبة تصدق فيما تصدق فيه المعدولة وعند كون الموضوع معدوما ايضا والمعدولة لا تصدق
فيه وهذا اللوح يعرف منه اقسام من القضايا بعض ليس زيد عادل موجبة بسيطة زيد ليس هو غير عادل سالبة معدولة
زيد ليس بجائر سالبة عدمية اعم زيد ليس بعادل سالبة بسيطة زيد غير عادل موجبة معدولة زيد جائر موجبة عدمية
فعليك ان تتامل في هذا اللوح وما ليس منها فتعرف ان ما هو اخص صدقا او كذبا وتعرف ان ما هو اخص صدقا فهو
اعم كذبا وان ما هو اخص كذبا فهو اعم صدقا وتميز بين مواضع التلازم والتعاند ومن اصحاب القطابة بديهة امكنه
ان يعتبر هذه الاحوال بنفسه قال الشيخ الجهات ثلث واجب ويدل على دوام الوجود وممتنع ويدل على
دوام العدم وممكن ويدل لا على دوام وجود ولا على دوام عدم والفرق بين الجهة والمادة ان الجهة لفظة مصرح بها
يدل على احد هذه المعاني والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها وربما تخالفا كقولك زيد يمكن ان يكون
حيوانا فالمادة واجبة والجهة ممكنة وبينهما فروق اخرى لا نطول بها التفسير قال ايده الله قد ذكرنا ان
المادة عبارة عن كيفية ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر وهي حالة للقضية في انها غير مصرح بها والجهة لفظة
يدل على هذه الحالة عند التصريح بها وقد ذكرنا الفرق بينهما فلا نعيده وكما ان السور من حقه ان يجاور به الموضوع معه
عليه لانه شي يكميه الموضوع والرابطة من حقها ان يجاور بها المحمول مقدمة عليه كما ذكرنا فالجهة من حقها ان
يجاور بها الرابطة ان لم يكن سور كقولنا الانسان بالضرورة هو حيوان لانها تدل على قوة الربط ومنهم من
كان سور فان الجهة يجاور بها السور والرابطة كما نقول بالضرورة كل انسان حيوان كل انسان هو بالضرورة
حيوان وكما ان سلب القضية الثلاثية انما يكون بادخال حرف السلب على الجهة فسلب يمكن ليس يمكن ...
توسيعها في الرباعية بالسور يصير المعنى ان كون جميع احاد الناس بأسرهم كاتبا ممكن لم يكن الجهة للربط
بل يكون جهة التعميم والتخصيص فيقال يمكن ان يكون كاتبا اي كل واحد واحد يعلم انه لا يجب في طبيعة
الكتابة ولا دوامها والمعنى للاول شك فيه الجمهور فان من الناس من يقول محال ان يكون كل الناس
كاتبين حتى لا يكون واحد من الناس اميا وهو كاسب الثاني غير مشكوك فيه قال الشيخ القضية
الرباعية هي التي يذكر فيها مع الموضوع والمحمول والرابطة جهة وانما تسلب الموجبة الرباعية بان يدخل
حرف السلب على الجهة لا الجهة على السلب فيمكن ان يصدق قولك زيد يمكن ان يمشي او يمكن ان لا يمشي
المشي كقولك زيد يجب ان يمشي زيد يجب ان لا يمشي وايضا زيد يمتنع ان يمشي زيد يمتنع ان لا يمشي بل مقابل
يمكن ومقابل يجب ليس يجب ومقابل يمتنع ليس يمتنع التفسير قال ايده الله قد عرفت ان القضية الرباعية
هي التي ذكرت فيها الجهات مع الموضوع والمحمول والرابطة وكما ان القضية الثلاثية انما يناقضها ما قدمت
فيها لفظة السلب على الرابطة بسلبها ورفعها فكذلك القضية الموجبة انما يناقضها ما قدم فيها لفظ السلب على
لفظ الجهة فيقيض يجب ان يكون ليس يجب ان يكون ونقيض يمتنع ان يكون ليس يمتنع ان يكون ونقيض

يمكن ان يكون ليس يمكن ان يكون اما اذا اخرت لفظة السلب عن الجهة جاز اجتماعهما على الكذب كقولك
يجب ان يكون يجب ان لا يكون وكقولك ممتنع ان يكون ممتنع ان لا يكون وعلى الصدق كقولك يمكن
ان يكون يمكن ان لا يكون ولا بد من رعاية هذه الدقيقة في الممكن وحققه **قال الشيخ** وفي الممكن اشباه
ما ذكرناه وحللناه الحل الثاني او تقنع به كثير من الشبه والاغاليط التي تقع للناس في سائر ذوات الجهة
وملازماتها فنقول ان العامة تفهم من الممكن غير ما تفهم منه الخاصة بحسب تواطيهم عليه اما العامة فيعنون بقولهم
ممكن ما ليس بممتنع من غير ان يشترطوا ولا واجب فيكون معنى قولهم ليس بممكن انه ليس ما ليس بممتنع فيكون معناه
الممتنع فان الممكن العامي هو ما ليس بممتنع وغير الممكن ما هو ممتنع وكل شيء عندهم اما ممكن واما ممتنع وليس
قسما ثالثا فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولا على الواجب كالجنس له وليس اسما مرادفا له بل لان
الواجب غير ممتنع في المعنى واما الخاصة فانهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع ولم يكن عند العامة لهذا
المعنى اسم فان اسم الممكن عندهم كان لمعنى آخر لكنه كان يصح ان يقال لهذا الشيء انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون بحسب الاستعمال العامي ولمعنى انه غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فنقلوا
اسم الممكن وجعلوه دالا على ذلك مخصوصا له اسم الممكن لا على عام ليس بممتنع ومع ذلك ليس بواجب وهو
الذي غير ضروري في احد الطرفين فهذا المعنى اخص من المعنى الذي يستعمله العامة فيكون الواجب خارجا
من هذا الممكن ويكون قولنا ليس بممكن ليس بممتنع بل معنى ليس غير ضروري بل واجب او ممتنع وكلاهما ليس بهذا
الممكن لا ان ضعفا الرأي اذا قالوا ليس بممكن وهم يستعملون الممكن الخاصي يخيل لهم معنى الممكن العامي فكان
ليس بممكن على معنى الممتنع عندهم وكان الواجب خارجا عن الممكن فيحروا في ذلك فان قالوا ان الواجب الممكن
خاصي والممكن الخاصي هو الذي يمكن ان لا يكون صار الواجب عندهم ممكنا ان لا يكون وان قالوا ان
الواجب ليس بممكن دخل لهم ان غير الممكن ممتنع صار الواجب ممتنعا ولو انهم راعوا حدود ذلك النظر ما صدر
الممكن بمعنى انه لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه فنظروا هل الواجب ممكن وجدوا الواجب خارجا عن الممكن و
وحده ليس بممكن وحينئذ لم يلزم ان ما ليس بممكن هو الممتنع لان الممكن كان لما ليس بممتنع فيكون سلبه الممتنع
بل ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه فيكون سلبه سلب ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه فيكون ما ليس
بممكن هو ما ليس لا ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه لان له ضرورة في الوجود وايضا ان احدوا الغير الممكن بمعنى
الممتنع فلم لم ياخذوا الممكن بمعنى غير الممتنع فيصح على الواجب ولا يلزمه ان يقال فيمكن ان لا يكون وذلك
لانه لما عني بالممكن غير الممتنع فليس يجب ان يكون ما يمكن ان يكون ممكنا ان لا يكون فليس ما هو غير ممتنع
ان يكون غير ممتنع ان لا يكون فيجتمع من هذا ان الواجب تقع في الممكن العامي ولا يقع الخاصي وان غير الممكن
الخاصي ليس بمعنى الممتنع بل بمعنى الضروري اما في الوجود واما في العدم وان الممكن ما ليس بضروري الحكم وسمي
من حكمه من ايجاب او سلب الوجود لم يعرض منه محال وليس من شرط الممكن ان يكون معدوما في الحال
او موجودا فيه حتى يقال ان رسم الممكن انه ما ليس بموجود في الحال واذا فرض موجودا في الاستقبال لم يعرض
منه محال وذلك لانه لو كان السبب المانع عن كونه موجودا ضرورة واجبا في وجوده فيجب ليس دائما

هذا السبب في جانب اللاوجود فانه ايضا ان فرض معدوما في الحال كان في الحال واجبا في لا وجوده لكن يكون واجب
العدم وممتنعا فان كان للامتناع الحالي لا يضر الممكن لا يضر الممكن فالوجوب الحالي لا يضر الممكن وان يمكن ان كان يجب
ان لا يكون موجودا الكون فيمكن اللاكون يجب ان لا يكون موجودا اللاكون لكن ممكن الكون هو بعينه هو ممكن اللاكون
وممكن الكون يجب ان لا يكون على اصلهم موجودا للاكون **للتفسير** قال ادام الله ان تعريف الواجب والممكن
والممتنع بالوجه المحقق لا يخلو عن دور لانهم قالوا للممكن مرة انه غير الضروري فيتوجهوا الضروري في تعريفه ومرة انه
المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض المستقبل بمحال فيوجد المحال في تعريفه وعلى ما ذكر في الكتاب
فالمحال من اجزاء تعريفه واذا عرف الضروري قيل انه الذي لا يمكن ان لا يوجد او لفظ آخر من مذهبه واذا
عرف الممتنع قيل انه الذي لا يمكن وجوده وبالجملة جميع التعريفات المشهورة مكشفة عن دور ظاهر وانما يمكن ان
يشار الى معانيها بالعلامات والبيان المحقق ان نقول ان الضروري اسبق الى التصور من الممكن والممتنع لان الضروري
هو الامر الذي يستحق وجوده الدولم فالضروري يدل على تاكد الوجود فيمكن تصوره ابتداء لان الامر الوجودي
اسبق الى الفهم لان العدم انما يتصور بالقياس اليه وبان يتصور انه عدم معنى وجودي والمحال ضروري مع دونه
بالعدم فالمحال مفهوم جهة الضروري كانه للذي يصدق القول عليه بانه معدوم دائما فاذا اخذ الضروري
في تعريف الممكن فقد اخذ ما هو اعرف في تعريف ما هو اخفى فالمتصور الاول هو الوجود ومنه بينه على
تاكده وهو الوجوب ويتصور الممتنع من حيث انه واجب ان لا يوجد ويتصور الممتنع ايضا قبل الممكن العامي
ثم الممكن الخاصي يعرف اما بالممكن العامي واما بالضروري ومن ذلك يدخل في اجزاء تعريفه المحال فلا يكون اذن
دور واذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود وهو بيان لفظ الممكن يقول على ثلثة معاني مرتبة
بالعموم والخصوص الاول الممكن العام وهو الذي لا يكون ضروريا في احد طرفي الوجود والعدم فقولنا يمكن ان
يكون معناه انه لا يمتنع وجوده ولا شك ان هذا ينقسم الى ما يمتنع عدمه وهو الواجب والى ما لا يمتنع عدمه وهو
الممكن الخاص وقولنا يمكن ان لا يكون معناه انه لا يمتنع عدمه وهو ينقسم الى ما يمتنع وجوده وهو الممتنع والى
ما لا يمتنع ذلك ايضا وهو الممكن الخاص فالامكان العام معناه سلب الضرورة فان كان ذلك عن العدم
كان معناه سلب ضرورة العدم فيدخل فيه الواجب والممكن الخاص وان كان عن الوجود كان معناه
سلب ضرورة الوجود فيدخل فيه الممتنع والممكن الخاص فالممكن الخاص داخل فيه على الوجهين وههنا ابحاث
الاول ان امكان العام امر سلبي لان معناه ما ليس بضروري في احد طرفي الوجود او العدم فلا يكون معقولا ما
لماهيته ولا يلزم ان يكون لكل شيء معقولات لا نهاية لها الثاني ان الممكن العام ليس جنسا للواجب لان الجنس
مقوم لماهيته لما انه كالجنس لعمومه **الثالث** انه ليس اسما مرادفا للواجب لانه اعم منه الرابع لم سمي هذا
امكانا عاما فذهب الشيخ الى انه انما سمي بذلك لان العامة يريدون بالممكن ذلك وذهب بعضنا ومولانا رضي الله
عنه الى ان الاولى ان يكون اشتقاقه من العموم لان العامة لا يدركون هذه الاعتبارات وهو المعنى
بالنسبة الى معنى اعم الثاني الممكن الخاص وهو الذي يكون الضرورة مسلوبة عن طرفيه اعني الوجود والعدم
جميعا فالواجب لا يدخل فيه لان الوجود ضروري له والممتنع ايضا لان العدم ضروري له ويدخل في هذا

الممكن الموجود الذي ليس لوجوده دوام ضروري وان كان له ضرورة ما كالكسوف والقمر
والتغير للمتحرك الثالث الامكان الاخص وهو الذي يكون الضرورة المطلقة وبشرط وصف الموضوع
وبحسب الوقت معينا كان او غير معين مسلوبة عنه مثل الكتابة للانسان وهذا الامكان يدخل فيه
الضرورة الحاصلة للسبب الخارجي ولا الملاحق والضروره بشرط المحمول وقد يشكل فيقال الامكان غير
ثابت لان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما فان كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل
العدم وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود
وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن الوجود والعدم فثبت ان الامكان غير حاصل على تقديري الوجود ٤٧
والعدم وربما يشكل ايضا فيقال الممكن اما ان يكون سبب وجوده حاصلا او لا فان كان فان
كان وجب حصوله والواجب لا يكون ممكنا وان لم يكن امتنع وجوده والممتنع لا يكون ممكنا ثم الناس في
الجواب عن هذا الشك فريقان احدهما قالوا ان الامكان غير ثابت للشيء في الزمان الذي هو حاصل
فيه بل انما يثبت امكانه بالنسبة الى الزمان المستقبل ولا نقول في الموجود في هذا الوقت انه يمكن ان
يكون موجودا او معدوما في هذا الوقت بل الحكم عليه في هذا الوقت بانه الآن يمكن ان يكون موجودا
او معدوما في الزمان الثاني فيكون الامكان حاصلا في الحال لكن لا بالنسبة الى الحال بل بالنسبة الى
الاستقبال واما جمهور الفلاسفة فاثبتوا الامكان الاستقبالي والحالي نفاذا واجابوا عن الشك بانه لا منافاة
بين كون الشيء واجبا وممتنعا وممكنا لكن بوجوه واعتبارات مختلفة فان الممكن ما لم يجب وجوده عن
السبب لم يوجد فهو واجب بغيره وممكن باعتبار ذاته لان وجوبه بغيره معناه انه يستحق الوجود من
غيره وامكانه معناه هو انه لا يستحق الوجود من ذاته ولا منافاة بينهما فالممكن ان اعتبر ذاته فهو
ممكن وان اعتبر باعتبار وجود علته فهو واجب وان اعتبر باعتبار عدمها فهو ممتنع وايضا كونه
حيث هو لا يستدعي الوجود لا ينافي كون الوجود ضروريا بالعدم وشك آخر مذكور في الكتاب وهو الذي
يقول قوم وهو ان الواجب لا يخلو اما ان يكون ممكنا او ليس بممكن فان كان ممكنا وما يمكن وجوده يمكن عدمه فالواجب
يمكن عدمه هذا خلف وان لم يكن ممكنا وما ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب ممتنع هذا خلف فجوابه ان الواجب
ممكن بالمعنى العام وغير ممكن بالمعنى الخاص والممكن بالمعنى العام لا يلزمه ممكن ان لا يكون فان الممكن
بذاته لا ينعكس الى ممكن ان لا يكون وما ليس بممكن بالمعنى الخاص لا يلزمه ان يكون ممتنعا لان ما ليس
بممكن بالمعنى الخاص هو اما ضروري العدم فيصح اطلاق غير الممكن على الواجب لان له ضرورة الوجود
فالحاصل انهم اخذوا الممكن في القياس الاول بمعنيين مختلفين فاخذوا الممكن في القياس الاول بالمعنى الخاص
وفي القياس الثاني بالمعنى العام وحملوا على الممكن العام ما هو محمول على الممكن الخاص وبالعكس فلا جرم
وقعوا في هذه الحيرة واعلم ان القائلين بالامكان الاستقبالي اختلفوا في انه هل هو من شرط كونه ممكن
الوجود في الاستقبال ان لا يكون موجودا في الحال فزعم قوم ان ذلك من شرطه وليس كذلك لانه لو اشترط
في ممكن الوجود ان لا يكون موجودا في الحال يشترط في ممكن العدم ان لا يكون معدوما في الحال لكن ممكن الوجود

هو بعينه ممكن العدم لان كلامنا في الامكان الخاص فلما شرط في ممكن العدم ان لا يكون معدوما وما لا يكون معدوما
فهو موجود فاذن يشترط في ممكن الوجود ان يكون موجودا وهذا خلاف ما يظنون فاذن هو باطل وايضا فلا امتناع
لو ان الوجود الحالي يمنع الامكان الحالي فلا يمنع الامكان الاستقبالي كان اولى فهذا تمام الكلام في معاني
الامكان وههنا يرجع الى شرح المتن وقوله اما العامة فيعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير ان يشترطوا
ولا واجب فهذا اعتبار امكان الوجود كان الامكان العام حاصل في طرف الوجود وكذلك حاصل في طرف العدم
٤٧ فاذا فسرنا الامكان العام في طرف الوجود بسلب الامتناع وحينئذ تفسيره في طرف العدم بسلب الوجوب واذا
فسرناه بسلب احد الطرفين وجب ان يفسره بسلب احدى الضرورتين ونقل الشيخ اسمه بعض الاعلى فهم المتكلم واعلم ان
الشيخ فسر الامكان العام في الاشارات بما يلازم سلب ضرورة العدم وهو لا امتناع وههنا فسره بسلب الامتناع ولعل
هذا اقرب الى الصواب تركه فيكون معنى قولهم ليس بممكن انه ليس ليس بممتنع فيكون معناه الممتنع لما كان
معنى قولنا ممكن يعتد بسلب الامتناع وقولنا ليس بممكن يكون سلب سلب الامتناع وسلب السلب ثبوت فيكون
معناه الممتنع وقوله فان الممكن العامي هو ما ليس بممتنع وغير الممكن ما هو ممتنع هذا تكرار من غير فائدة وقوله
وكل شيء اما ممكن واما ممتنع فالمراد منه ان كل شيء اما ان يكون ممتنعا واما ان لا يكون وما لا يكون ممتنعا يكون
ممكنا وقوله واما الخاصة فانهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع ولم يكن عند العامة لهذا المعنى اسم الى
آخر الفصل فقد ذكرنا ما يفهم منه ما هو ملخص هذا التطويل فلا نكرره قال الشيخ في الواجب والممتنع
وبالجملة الضروري للواجب وللممتنع بينهما عامة الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضروره فان الضروري في الوجود
وذاك ضروري في العدم واذا تكلمنا على الضروري امكن ان يسلك البيان بعينه الى كل واحد منهما فنقول
ان الحمل الضروري على ستة اوجه تشترك كلها في الدوام فاول ذلك ان يكون الحمل دائما لم يزل ولا يزال كقولنا
الله حي والثاني ان يكون ما دام ذات الموضوع موجود الم تفسد كقولنا كل انسان حيوان اي كل واحد من
الناس دائما حيوان ما دام ذاته موجودة ليس دائما بلا شرط حتى يكون حيوانا لم يزل ولا يزال قبل كونه
وبعد فساده والاول وهذا الثاني هما المستعملان والمراد انه اذا اهمل الحال وسلب ضروري بعينهما جميعا بمعنى
واحد وهو الضرورة وامر ذات الموضوع موجوده اما دائما ان كانت الذات توجد دائما واما ان كانت
الذات قد تفسد واما الثالث فان يكون ذلك ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت
موضوعة معها لا ما دامت موجودة مثل قولك كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة اي لا دائما لم
يزل ولا يزال ولا ايضا ما دام ذات ذلك الشيء الابيض موجودة حتى ان تلك الذات اذا انفسدت لم تفسد
لكن البياض زال عنها فقد يوصف بانها ذات لون مفرق للبصر بالضرورة بل ان هذه الضرورة تدوم ما دامت
لا موجودة ولكن موصوفة بالبياض واما الرابع فان يكون ذلك ما دام الحمل موجودا وليس له ضرورة
بلا هذا الشرط كقولنا ان زيدا بالضرورة ماش ما دام ماشيا اذ ليس يمكن ان لا يكون ماشيا وهو ماش
واما الخامس فان يكون الضرورة وقتا ما معينا لا بد منه كقولنا ان القمر ينكسف بالضرورة لكن ليس
دائما بل وقتا معينا لا بد منه ~~كقولنا ان القمر ينكسف بالضرورة ولكن ليس دائما بل وقتا معينه~~

فاهم

مقتا دالسالكة ان يكون لا الضرورة وقتا ما ولكنه غير معين كقولك كل انسان فانه بالضرورة متنفس اي
وقتا ما وليس دايما ولا وقتا بعينه وهذه كلها اقسام الاربعة اذا لم يشترط فيها شرط ما فان الحمل فيها يسمى مطلقا وان
اشترطت فيها جهة الضرورة كان الاولى ان يكون الجهة جزءا من المحمول لا جهة داخلة على المحمول وذلك لان المحمول
في مثله لا يكون وحده محمولا بل مع زوايده وتلك الزوايد مع المحمول لا يعقل كشيء واحد ما لم يكن فيها الجهة على انها
كالبعض منها واما في المقدمة الضرورية فان المحمول مستقل بنفسه في ان يتقيد حمله والجهة لا يعقل فيه شيئا بل
في الربط فيكون المحمول هو بذاته مكتفيا واحدا والجهة داخلة عليه **المفسر** قال ادام الله ضرورة الايجاب ٤٤
وضرورة السلب يشتركان في مسمى الضرورة فالاحكام المذكورة للضرورة يكون ثابتة في كل واحد من القسمين
فنقول الضرورة اما ان يكون مطلقة واما ان يكون مشروطة اما الضرورة المطلقة فهي التي لا يتوقف صدقها
للموضوع الاعلى دامه اي بعضها ذات الموضوع فحسب ثم هذا على قسمين لان تلك الذات اما ان يكون واجبة
الوجود ازلا وابدا واما ان لا يكون فان كان واجب التحقق ازلا وابدا كان المحمول ايضا كذلك كقولنا الله
حي وان لم يكن واجبة الوجود ازلا وابدا كان المحمول كذلك كقولنا الانسان حيوان بالضرورة واما المشروطة
وهي التي يتوقف صدقها على امر آخر سوى ذات الموضوع فاما ان يكون ذلك الشرط كون الموضوع موصوفا
بما وضع معه واما ان يكون ذلك وقتا من اوقات الموضوع واما ان يكون كون المحمول محمولا واما ان يكون شيئا
آخر مغايرا لها فان كان ذلك وصفا للموضوع فاما ان يكون ذلك الوصف دايما بدوام الذات واما ان
لا يكون دايما بدوامه واما الذي يكون الشرط فيه الوقت فذلك الوقت اما ان يكون معينا او غير
معين واما الذي لا يكون ضروريا بحسب الذات ولا بحسب الوصف ولا بحسب الوقت ولا بحسب الحمل
فهنا المحمول لا يكون ضروريا الا بسبب منفصل عن الذات ومثل هذا لا يسمى ضروريا وان كان في الحقيقة
غير خال عن الضرورة لما ثبت في الحكمة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واما قوله وهذه الاقسام الاربعة..
فانها اذا لم يشترط فيها شرط فان الحمل فيها يسمى مطلقا يعني بالاطلاق الاطلاق بالمعنى الثاني كما سيأتي
ان شاء الله وقوله واذا اشترطت فيها جهة الضرورة كان الاولى ان يكون الجهة جزءا من المحمول لا جهة
داخلة على المحمول فان قوله الجهة لا يصح ان يكون جزءا من الموضوع فانه اذا قيل الحيوان من جهة ما هو حيوان
ناطق او ليس بناطق فقولنا الحيوان من حيث هو حيوان ناطق لزم ان يكون كل حيوان ناطقا وقلنا
من حيث هو حيوان ليس بناطق لزم ان لا يكون حيوان اصلا ناطقا واذا لم يكن جزءا من المحمول صح الكلام حينئذ فصار
ليس من حيث هو حيوان ناطقا بل قد يكون وقد لا يكون فلذلك ههنا الجهة لا يمكن ان يكون جزءا من الموضوع بل
صلح ان يكون جزءا من المحمول لان المحمول ههنا لا يكون وحده محمولا بل مع تلك الزوايد والجهة يجعل تلك الزوايد
مع المحمول كشيء واحد عند العقل واذا كانت الجهة جعلت الزوايد اجزاء من مفهوم المحمول وتعين الجهة لا تفهم
المحمول مع الزوايد شيئا واحدا فالاولى ان يكون الجهة جزءا من المحمول لا ان غيرها يصير جزءا من المحمول بالضرورة فيها
جزءا من المحمول اولى مثاله قولك كل انسان بالضرورة متنفس وما متقول قولنا بالضرورة جزء من المحمول لا
جهة داخلة عليه لان المتنفس الذي هو محمول لا يكون وحده محمولا بل مع تلك الزوايد وهو وقت ما وقولنا

وقت ما مع المتنفس لا يعقل كشيء واحد ما لم يكن معها الجهة وهو قولنا بالضرورة لان النسبة التي بين الانسان والحيوان
معقودة بين الانسان والمتنفس فلا يعقد النسبة الايجابية الضرورية بينهما الا مع تلك الزوايد ولا يعقد تلك
النسبة بين المحمول وزوايده والموضوع الا بجهة الضرورة وقوله اما في المقدمة الضرورية فان المحمول
مستقل بنفسه في ان يتقيد حمله والجهة لا يعقل فيه شيئا بل في الربط معناه اذا قلت كل انسان بالضرورة حيوان
فجهة الضرورة لا تزيد في المحمول شيئا ولكن يؤكد ربط المحمول بالموضوع لانه مقتضى ذاته وهذا منه ليس على
٤٥ سبيل الوجوب فانه يجوز ان يكون الضرورة جزءا من المحمول اي محمول كان ويجوز ان لا يكون وان كان معنى
القضية مختلف لكن الاولى ما ذكره لما بين واعلم انا اذا قلنا الانسان واجب ان يكون حيوانا احتمل ان يكون
الواجب محمولا وذكرها بعده تفريقا له لان الوجوب امر نسبي فلا يعقل خصوصيته الا بذكر المنسوب اليه وان يكون
جزءا منه وان يكون خارجا عنه فعلى التقدير الاول والثاني لا يكون القضية موجهة بل مطلقة وانما يكون موجهة على
تقدير كونه خارجا عن المحمول اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلت الجهة في هذه الاقسام الاربعة جزءا من المحمول
فهذه القضايا لا يكون موجهة بل مطلقة عامة وقد اوردت في الموجهات ولقائل ان يقول كل محمول فان نسبته
الى موضوعه اما بالوجوب او بالامتناع او بالامكان فان صح ان يجعل هذه الثلاثة محمولا او جزءا منه كان شيء منها
لموضوعها على احدى الجهات فيلزم التسلسل وايضا اذا جعلت هذه الثلاثة محمولات وجزءا منها وخارجا عنها
فكيف يميز بعض هذه الاحتمالات عن بعض والجواب عن الاول انا ان جعلناه هذه الثلاثة امورا عدمية في الخارج
لم يلزم التسلسل وعن الثاني ان الرابطة ان تقدمتها كانت محمولات او اجزاء منها وان تأخرت كانت جهات وان
لم يكن مذكورة فالنية **قال الشيخ** في متلازمات ذوات الجهة المتلازمات التي يقوم بعضها مقام
بعض من هذه طبقات وطبقة هي هكذا واجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس يمكن بالمعنى العامي ان لا يوجد و
نقايض هذه متعاكسة ايضا مثل قولنا ليس بواجب ان يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد ممكن ان لا يوجد العامي
لا الخاصي وطبقة اخرى وهي هكذا واجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد ليس بممكن ان يوجد بالمعنى العامي
لا الخاصي وكذلك نقايضها مثل ليس بواجب ان لا يوجد ليس بممتنع ان يوجد ممكن ان يوجد بالمعنى العامي وطبقة
من الممكن الخاصي الحقيقي ولا ينعكس فيها الا ~~الانسان~~ فقط ممكن ان يكون ممكن ان لا يكون ونقيضاهما متعاكسا
ولا يلزمهما سائر الجهات شيء لزوما متعاكسا واما الممكن ان يكون بالمعنى العامي فلا يلزمه ممكن ان لا يكون على ما اوضحنا
قبل واما اللوازم التي لا تنعكس فان واجبا ان يوجد يلزمه ليس بممتنع ان يوجد وما في طبقته مثل ليس بواجب ان
لا يوجد وممكن ان يوجد العامي وليس بممكن ان يوجد الخاصي لانه واجب لا ممكن وليس بممكن ان لا يوجد
الخاصي لانه ممتنع ان لا يوجد لا ممكن حقيقي وكذلك الممتنع ان يوجد يلزمه سلب الواجب ان يوجد وما في
طبقته وسلب الممكن الحقيقي اعني المعدول والمحصل والممكن ان يكون الحقيقي يلزمه ممكن ان يكون العامي
وما في طبقته وممكن ان لا يكون العامي وما في طبقته ونتوصل من هذا الى باقي ما بقي **المفسر** قال
ادام الله ان من القضايا الموجهة ما يلزم بعضها بعضا لزوما متعاكسا اي يلزم كل واحد منها الاخرى ومنها ما يلزم
لزوما غير متعاكس اي يلزم هذه تلك ولا يلزم تلك هذه اما القسم الاول وهي المتعاكسة فهذه الطبقة

الجهة م
الانسان صح
ليس صح
فاعلم ذلك بجملته م

واجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس بممكن عامي ان لا يوجد فنقول اذا صدق واجب ان يوجد صدق ممتنع ان لا يوجد لصدق ليس بممتنع ان لا يوجد وحينئذ يصدق ممكن بالامكان العام ان لا يوجد وكان صادقا واجب ان يوجد هذا خلف واما الثاني فلانه لو لم يصدق واجب ان يوجد حينئذ لصدق ليس بواجب ان يوجد ويلزمه ممكن ان لا يوجد وكان حقا ممتنع ان لا يوجد هذا خلف ونقول اذا صدق واجب ان يوجد صدق ليس بممكن عام ان لا يوجد واذا صدق ليس بممكن عام ان لا يوجد صدق واجب ان يوجد اما الاول فلانه لو لم يصدق حينئذ ليس بممكن عامي ان لا يوجد لصدق ممكن عامي ان لا يوجد وذلك يناقض واجب ان يوجد لانه اما ان يكون ممتنعا او ممكنا خاصا وكل واحد منهما ينافي صدق واجب ان يوجد واما الثاني فلانه لو لم يصدق حينئذ واجب ان يوجد لصدق ليس بواجب ان يوجد وحينئذ يصدق انه ممكن بالامكان العام ان لا يوجد وكان حقا انه ليس بممكن بالامكان العام ان لا يوجد هذا خلف ونقول اذا صدق ممتنع ان لا يوجد صدق ليس بالممكن العامي ان لا يوجد واذا صدق ليس بالممكن العامي ان لا يوجد صدق ممتنع ان لا يوجد اما الاول فلانه لو لم يصدق حينئذ ليس بالممكن العامي ان لا يوجد لصدق ممكن عامي ان لا يوجد وحينئذ يكذب قولنا ممتنع ان لا يوجد لان قولنا ممكن عامي ان لا يوجد يلزمه اما ممتنع ان يوجد او ممكن بالامكان الخاص ان يوجد وكل واحد منهما يكذب ممتنع ان لا يوجد وقد فرض صادقا هذا خلف واما الثاني فلانه لو لم يصدق حينئذ ممتنع ان لا يوجد لصدق ليس بممتنع ان لا يوجد حينئذ ويصدق ممكن بالامكان العام ان لا يوجد وقد فرضنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد هذا خلف فثبت ان هذه الطبقة متلازمة منها وبه وكذلك مقابلات هذه الطبقة متعاكسة متلازمة وهي قولنا ليس بواجب ان يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد ممكن بالامكان العام ان لا يوجد نقول اذا صدق ليس بممتنع ان لا يوجد صدق ليس بواجب ان يوجد اما الاول فلانه لو لم يصدق حينئذ ليس بممتنع ان لا يوجد لصدق ممتنع ان لا يوجد وقد بان قولنا واجب ان يوجد لازم لقولنا ممتنع ان لا يوجد فيلزم حينئذ ان يصدق واجب ان يوجد وليس بواجب ان يوجد هذا محال واما الثاني فلانه لو لم يصدق ليس بواجب ان يوجد حينئذ لصدق واجب ان يوجد واذا صدق واجب ان يوجد صدق ممتنع ان لا يوجد لما بان وقد فرض ليس بممتنع ان لا يوجد صادقا هذا خلف ونعرف بلا زام باقي الطبقة من نفسك مما ذكرنا وطبقة اخرى من المتلازمات المتعاكسات ايضا قولنا واجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد ليس بممكن عام ان يوجد نقول اذا صدق واجب ان لا يوجد صدق ممتنع ان يوجد واذا صدق ممتنع ان يوجد صدق واجب ان لا يوجد اما الاول فلانه لو لم يصدق حينئذ ممتنع ان يوجد لصدق ليس بممتنع ان يوجد فيمكن بالامكان العامي ان يوجد ويلزم اما واجب ان يوجد او ممكن خاص ان يوجد وكل واحد منهما يكذب واجب ان لا يوجد وقد فرض صادقا هذا خلف واما الثاني فلانه لو لم يصدق حينئذ واجب ان لا يوجد لصدق ليس بواجب ان لا يوجد ويلزم اما واجب ان يوجد او ممكن خاص ان يوجد وكل واحد منهما ينافي ممتنع ان يوجد واذا صدق قولنا واجب ان لا يوجد صدق ليس بممكن عام ان يوجد واذا صدق ليس بممكن عام ان يوجد صدق واجب ان لا يوجد تعرفه

واذا صدق ممتنع ان لا يوجد صدق واجب ان يوجد اما الاول فلانه لو لم يصدق ح ممتنع ليس لا يوجد

ما ذكرنا ومقابلات هذه الطبقة ايضا متلازمة متعاكسة وهي قولنا ليس بواجب ان لا يوجد ليس بممتنع ان يوجد ممكن عامي ان يوجد نعرفه مما ذكرنا وطبقة اخرى من الممكن الخاص وينعكس معدول على محصلة مثل قولنا ممكن ان يكون يلزمه ممكن ان لا يكون وممكن ان لا يكون يلزمه ممكن ان يكون من هذا الباب اما الاول فلانه لو لم يصدق حينئذ ممكن ان لا يكون بالامكان الخاص لصدق ليس بممكن ان لا يكون بالامكان الخاص وحينئذ يلزم اما واجب ان يكون واما ممتنع ان يكون وكل واحد منهما يكذب ممكن ان يكون وقد فرض صادقا هذا خلف واما الثاني فلانه لو لم يصدق حينئذ ممكن ان يكون لصدق ليس بممكن ان يكون ويلزم المحال الذي ذكرنا ومقابلاتها ايضا متعاكسات وهي قولنا ليس بممكن ان يكون بالامكان الخاص ليس بممكن ان لا يكون بالامكان الخاص واما من سائر الجهات فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون بالامكان العام ان كان في طرف الوجود وممكن ان لا يكون ان كان في طرف العدم واما القسم الثاني وهو اللوازم التي لا ينعكس فهي اللوازم التي يكون اعم من الملزوم والضابط فيه هو ان نقيض كل طبقة لازم اعم للطبقة الاخرى وذلك لان الجهات لما كانت ثلثة اندرجت تحت نقيض كل واحد منها الجهتان الباقيتان فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منهما اعم فالطبقة الاولى وهي واجب ان يوجد يلزمها مقابلات الطبقة الثانية وهي قولنا ليس بواجب ان لا يوجد ليس بممتنع ان يوجد ممكن ان يوجد بالامكان العام ويلزمها سلب الامكان الخاص محصلا ومعدولا مثل قولنا ليس بممكن ان يوجد بالامكان الخاص ليس بممكن ان لا يوجد بالامكان الخاص والطبقة الثانية وهي قولنا واجب ان لا يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد يلزمها مقابلات الطبقة الاولى وهي قولنا ليس بواجب ان يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد ممكن ان لا يوجد بالامكان العام ويلزمها سلب الممكن الحقيقي محصلا ومعدولا واما الممكن ان يكون الحقيقي فيلزمه من غير انعكاس الممكن العام معدولا ومحصلا وما في طبقتهما وهي ممكن ان يكون بالامكان العام ليس بممتنع ان يكون ليس بواجب ان يكون ممكن ان لا يكون العامي ليس بممتنع ان لا يكون ليس بواجب ان يكون ~~فصل في المقدمة وتحديدها~~

قال الشيخ المقدمة قول يوجب شيئا لشيء او يسلب شيئا عن شيء جعل جزء قياس والحد هو ما ينحل اليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة اذا انحل الرباط فلا محالة لا يبقى الا موضوع ومحمول

التفسير قال ادام الله ظله احسن ان يعرف المقدمة عند ذكر القياس ومع ذلك فان هذا التعريف ردي لانه ليس حدا ولا رسما وقدم الشيخ مثل هذا التعريف في بعض كتبه كيف والحد يجب ان يكون محمولا على ما هو اخص من المحدود وهو غير محمول على ما هو اخص من المقدمة فان المقدمة الموجبة اخص من المقدمة ولا يصح ان يقال عليه انه قول يوجب شيئا لشيء او يسلب شيئا عن شيء فالتعريف الصحيح للمقدمة ان يقال انها قضية جعلت جزء قياس فاذا اعتبر في القضية شرط كونها جزء قياس سميت مقدمة واما الحد هاهنا فهو الذي ينحل اليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة اذا انحل الرباط ومعنى الانحلال ان يزال الارتباط والتركيب اللذان بهما صار القول قضية او مقدمة ومعلوم انه اذا ارتفع هذا لم يبق الا موضوع

يصير في المقدم والتالي

ومحمول لان الاسوار والجهات غير داخلة في مفهوم المعرفة في جهة ما هي مقدمة والرابطة وان كانت
داخلة في مفهومها حتى انها اذا حذفت او ارتفعت المقدمة والقضية وبطلتا فانها تبطل عند الاخلال
لان الانحلال مقابل للارتباط **قال الشيخ** في المقول على الكل والمعرفة التي فيها المقول على
الكل هي التي ليس شيء مما يقال عليه الموضوع الا ويقال عليه المحمول او السلب بحسب ذلك ضرورية اما مطلقة
واما ضرورية واما ممكنة **التفسير** قال ادام الله العصبة الكلية يسمى مقولا على الكل والكلية شرايط
في جانب الموضوع وشرايط في جانب المحمول اما الشرايط التي في جانب الموضوع فلا يختلف فيها القضايا
بحسب ابد كرها ولنضع الموضوع والمحمول شبها من الحروف كيلا يختص الحكم بمادة دون مادة فنقول اذا قلنا
48 كل ج ا اعتبرنا في الموضوع اعني ج ستة شرايط الاول لا نعني به الجميع الكلي لا الكل من حيث هو كل
بل نعني كل واحد فليس معنى قولنا كل انسان كل الناس جملة ولا الانسان الكلي بل كل واحد واحد
ولا بد من بيان الفرق بين هذه المفهومات الثلثة فلنذكر مناظرة منه ونحيل ما لنا في على العلم
الالهي اما الفرق بين الكل من حيث هو كل اي الجملة وبين الكلي من وجوه اما اولا فلان الكل من حيث
هو كل موجود في الاعيان اما الكلي من حيث هو كلي فهو غير موجود في الاعيان لانه يستحيل ان يوجد
شيء بعينه ثم يكون مشتركا فيه بين كثيرين واما ثانيا فلان الكل يعد باجزائه وتكون كل جزء
داخلا في قوامه والكلي لا يعد بجزئياته ولا الجزئيات ايضا داخلة في قوامه واما ثالثا فلان طبيعة الكل
لا تقوم الاجزاء التي فيها بل تتقوم بالاجزاء واما طبيعة الكلي فانها تقوم الجزئيات وتكون جزءا من اجزاء
قوامها فان الانواع متقومة بالاجناس والفصول والاشخاص متقومة بالطبيعة النوعية مع الاعراض
المشخصة واما الفرق بين الكل وكل واحد فمعلوم بالضرورة لانا نعني بالكل الجملة ومعلوم ان
كل واحد من اجزاء الجملة مغاير للجملة الثاني لا نعني به ما يكون حقيقته ج فقط او يكون موصوفا بانه
ج بل ما يكون اعم وهو الذي يصدق عليه انه ج او يقال له ج فانا ان عنينا بقولنا كل ج ما يكون
حقيقته انه ج لم ينعقد القياس المنتج البتة لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فقولنا في الكبرى
وكل ب اوجب ان يكون معناه كل ما كان موصوفا بانه ب فانه محكوم عليه بانه ا لانه لو كان
المراد منه ان نفس كونه ب محكوم عليه بالالف لم يندرج الاصغر في هذا الحكم فلا ينتج الاكبر للاصغر
اما اذا اراد بانه ما كان موصوفا بانه ب اندرج الاصغر تحت هذا الحكم واذا امكنا المراد من قولنا
كل ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج لزمها التسلسل لانا اذا سمينا ذلك الشيء الموصوف بالجيمية د
ولكن هو د فاذا قلنا كل د ونعني به انما يكون موصوفا بانه د والكلام فيه كما في الاول
فيلزم ان يكون كل شيء موصوفا بشيء اخر لا الى نهاية وذلك محال فانا اذا قلنا المراد من قولنا كل
ج هو ان كل شيء صدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا اخر موصوفا بانه ج الثالث
الشكلات الثالث لا نعني به ما يكون ج في الخارج فقط فربما لم يكن للشيء وجود في الاعيان
او دائما بل بحسب الامر حيث هو موجود في الاعيان لكثير من الاشكال الهندسية بل المراد منه ما يكون

جيما بحسب الفرض العقلي اي للامر الذي لو وجد في الاعيان لكان جيما الشرط الرابع لا نعني به ما يكون ج
دائما او لا دائما بل ما يكون اعم منهما وينقسم اليهما هذا اذا قال كل ج وسكت فاما اذا قال كل ج بالضرورة
او لا بالضرورة او دائما او لا دائما فله ذلك لكن يكون الجهة جزءا من الموضوع الشرط الخامس كل ج زعم الشيخ ابو
نصر الفارابي رحمه الله عليه انه ليس يعني من قولنا كل ج حصول الجيمية بالفعل بل المراد من قولنا كل ج اي
كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا التفسير لان القياس المولف من مقدمتين ممكنتين قياس منتج
مثل قولنا كل ج يمكن ان يكون ب وكل ب يمكن ان يكون ا ينتج ابتداء ان كل ج يمكن ان يكون
49 ا لان الصغرى دلت على ان الاصغر يمكن له الاوسط بالامكان ومختلف الاتصاف بالاوسط اذا قلنا وكل اوسط
فانه يمكن ان يكون موصوفا بالاكبر وعنينا به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ يدخل الاصغر
تحت الاوسط دخولا بينا ويكون القياس كاملا واما الشيخ فانه قال كل ج فالشرط فيه ان يكون ج بالفعل
ولو في وقت واحد فانه ان لم يكن كذلك فلا يصدق عليه انه ج واما القياس المولف من مقدمتين ممكنتين
فانه ان لم يكن بيانه بالطريق الذي ذكره الفارابي فيبين بطريق اخر والتحقيق لهذا البحث لغوي لان من
قال كل ج مثله ان زيدا ما نام الا ان قول الشيخ اقرب الى اللغة لان الاسود يسمى للذات الحالة عن
السواد في جميع الاوقات وان كانت ممكنة الاتصاف به الشرط السادس قولنا كل ج بعد رعاية هذه
الامور يحتمل وجهين احدهما ان كل ج على الوجوه المذكورة حال كونه ج والثاني كل ما صدق عليه
انه ج سواء كان حال كونه ج او قبله او بعده والفرق بين الوجهين على التقدير الاول لا يصح ان يقال
كل متحرك ساكن وعلى التقدير الثاني يصح وهذا جملة الكلام في الشرايط المعتبرة في موضوع القضية الموجبة
بعينها معتبرة في السالبة من غير فرق واما في الجانب المحمول فيتعلق باختلاف القضايا الموجهة المطلقة
في المطلقات **قال الشيخ** المطلقة فيها رأيان رأي ثاوفرسطس وثامسطيوس وغيره انها التي لم يذكر
فيها جهة ضرورة للحكم ولا امكانا للحكم بل اطلق اطلاقا فيجوز ان يكون الحكم موجودا بالضرورة ويجوز ان
يكون الحكم موجودا لا بالضرورة اي لا دائما وليس يبعد ان يكون هذا رأي الفيلسوف في المطلقة على
ان الفيلسوف يجوز ان يكون كليتان موجبة وسالبة مطلقتين صادقتين كقولك كل فرس نايم ولا شيء
مما هو فرس بنايم ويسمي الحكم الكلي الموجب المطلق الى الحكم الكلي السالب المطلق واصحاب هذا الرأي
يرون ان ذلك جايز وليس بواجب لان الفيلسوف قد يورد ايضا في المطلقات امثلة لا تجوز فيها ذلك
بل هي ضرورية دايما واما اصحاب الرأي الثاني منهم الاسكندر وعدة من المحصلين من المتاخرين
ممن هو اشدهم تحصيلا فيرون ان هذا النقل واجب في المطلق وان المطلق هو الذي لا ضرورة في حكمه
الا على احدى الجهات الاربع المذكورة بعد الجهتين الاولين فكان المطلق عندهم انما يكون الحكم
فيه موجودا وليس يجب دايما ما دام ذات المحكوم عليها موجودة بل وقتا ما وذلك الوقت اما ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به كقولك كل ابيض فهو مفرق للبصر او ما دام المحمول محكوما به
او في وقت معين ضروري كالكسوف للقمر فالكون في الرحم لكل انسان او في وقت ضروري ولكن

غير معين كالتنفس للحيوان وكالرؤية وليس يجب ان يكون هذا الوقت وقتا واحدا يشترك فيه الجميع مقابل
وقتا ما لكل واحد بحسبه وليس يبعد ان يكون هذا الرأي رأي الفيلسوف ولكن لا نشتغل بتفصيل احد
الرأيين على الآخر بل نعتبر احكام المطلق بالوجهين جميعا ونظهر لك اذا فصلنا المحصورات المطلقة فقولنا
كل ج ب بالاطلاق معناه ان كل واحد مما يوصف عند العقل والوجود بانه ج سواء كان يوصف بانه
ب دائما او يوصف بانه ب وقتا ما بعد ان يكون ج فذلك الشيء يوصف بانه ب ما ندري متى اعني ما يوصف ٥٠
بانه ج او في وقت آخر او دائما او لا دائما هذا رأي ثامسطيوس واما الرأي الثاني فلا يخالف الرأي الاول
من جهة الموضوع فلا شك ان قولنا كل متحرك معناه كل ما يوصف بانه متحرك ويوضع له كان
دائما او وقتا ما فان معنى المتحرك الشيئين واحد ويختلف بهذه الاثبات والمدة امر عارض للمعنى غير مقوم للمعنى لكنهم
يختلفون في جانب المحمول لان الاولين اخذوا الحكم بالمحمول اعم مما يمكن ان يفهم منه من غير شرط دوام او لا
دوام البتة وهؤلاء خصصوا بشرط اللادوام فيكون معنى قولنا كل ج ب ان كل ما يوصف بج كيف وصف
به بالضرورة او بغير الضرورة فذلك الشيء موصوف بانه ب لا بالضرورة بل وقتا ما على ما قيل وكذلك قولنا لا شيء
من ج ب على الاطلاق معناه انه لا شيء مما يوصف بانه ج كيف وصف به الا ويسلب عنه ب اما لا الى
كيف ومتى واما سلبا في وقت ما والحرجان يعرفها من الكلمتين التفسير قال امده الله اعلم ان
القضية لا تكون قضية الا اذا نسب محمولها الى موضوعها اما بالايجاب واما بالسلب فهذا القدر واجب
التصور لتصير القضية قضية اما بيان كيفية ذلك الثبوت او السلب اعني انه ضروري او ممكن او دائم او لا
دائم فلا سوف يحقق القضية على صورتها وذكرها اذا عرفت هذا فنقول قال بعضهم القضية المطلقة هي
التي يحذف عنها الجهة قولا وتصورا حدثنا بمعنى انه لا يلتفت الى الجهة التي هي ثابتة لها في نفس الامر
وايضاح هذا الكلام وبيانه انا اذا حكمنا بثبوت محمول الموضوع مثلا فاما ان لا نذكر كيفية ذلك الثبوت
واما ان نذكرها والاول هو القضية المسماة بالمطلقة العامة وذلك لان الثابت بالضرورة والثابت
لا بالضرورة والثابت بالدوام والثابت لا بالدوام مشاركة في اصل الثبوت ويمتاز كل واحد بخصوصية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالحكم باصل الثبوت لا يدل على شيء من القيود والخصوصية فيكون ذلك
مطلقا عاما لكن يندرج تحت الضروري وغير الضروري فاذا قلنا كل ج ب يكون معناه كل ج على
النمط المذكور في جانب الموضوع فهو ب سواء كان دائما او لا دائما ضروريا او لا ضروريا لكل واحد وقت
عينه او يشترك الكل في وقت واحد حال كونه ج او قبله او بعده وبالجملة لا يعتبر فيه الا النسبة العامة فقط
ولا يلتفت الى ما هو اخص منها وقال قوم ان المطلقة هي التي يكون الحكم فيها ليس ضروريا ما دام الذات
موجودة اما دائما او لا دائما بل يكون الحكم فيها وقتا ما لا دائما فيكون قولنا كل ج ب اي كل ج على الوجوه التي ذكرناها
اذا اطلاق في الرابع في جانب الموضوع فهو ب لا دائما بل وقتا ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به او ما دام
المحمول محمولا وقتا آخر معينا او غير معين فالضروري بحسب دوام الذات وبحسب الوصف اذا كان دائما بدوام
الذات خارج عن المطلقة على هذا الرأي وقال قوم ان المطلقة هي التي يكون الحكم فيها لا دائما بل في وقت ما

لكن على الموجودين في وقت ما وهو اما الماضي او الحاضر فيكون حينئذ معنى قولهم كل ج ب كل ما وجد في الحال
او في الماضي ج فهو في ذلك الوقت ب فيكون المطلق عندهم باعتبار ما يحصل في الزمان في الوجود والضرورية
باعتبار الازمنة الثلثة والممكن باعتبار اي وقت فرض من المستقبل واعلم ان هذا الخلاف لفظي لان
لكل احد ان يريد بقوله كل ج ب ما شاء ويصطلح عليه لكنه يجب عليه ان يميز بين كل واحد من المفهومات
ويراعي احكامه الخاصة به ومع هذا فكل اصطلاح اقرب الى الوضع فهو اولى بالاعتبار فنقول ان الرأي ٥١
الثالث ضعيف اما اولا فان كل واحد من الموجودين وقتا ما اذا لم يشترط الشرط المذكور كان بعض الموصوف
بج وكل ج اعم من ذلك واما ثانيا فلان كثيرا من القضايا لا يلتفت فيها الى وجود موضوعاتها واما ثالثا فلان
الجهة حينئذ يكون حسبه للسور ولا يكون حسبه الكيفية ثبوت المحمول للموضوع واما رابعا فلانه يلزم على
هذا الرأي ان يصدق قول القائل كل انسان حيوان اذ ربما يعدم جميع الحيوانات في وقت من الاوقات
غير الانسان ويكون قول القائل كل انسان حيوان غير ضروري بحسب هذا الرأي بل مطلقا اذ ربما
يعدم نوع الانسان في وقت من الاوقات فلا يكون موجودا وما ليس بموجود انما لا يكون ضروريا على هذا
الرأي فلهذه الوجوه لم يعتبر هذا الرأي ولهذا قال الشيخ المطلقة فيها رأيان اي رأيان معتبران فاذا
عرفت هذا فنقول الرأي الاول اولى بالاعتبار لان للقضية من حيث هي قضية احكاما ومن حيث قضية دائمة
او لا دائمة او ضرورية او لا ضرورية لها احكام وهي اخص والتخصيص لا يلائم الاطلاق واذا عرفت هذا فخصصنا
المطلق بالرأي الاول ونسمي الاطلاق بالرأي الثاني وجوديا لئلا يخرج عنه الضروري واما قوله وليس يبعد
ان يكون هذا رأي الفيلسوف على انه يجوز ان يكون كلتاهما موجبة وسالبة مطلقتين بمعنى ذلك ان المطلق
بالرأي الاول اعم من الضروري الحقيقي الذي سبق بيانه فلا يكون الضروري بذلك المعنى في قوة السلب
فان كان الفيلسوف يوجب بهذا الحكم من الايجاب الى السلب في المطلق فلا يكون المطلق عنده كما ذكرنا
وان لم يوجب ذلك لكنه يجوز ان يكون في المطلقات ما يجوز فيه هذا النقل فلا يدل ذلك على ان المطلق
عنده غير ما ذكرناه واما السالبة المطلقة العامة على الرأي الاول فهي التي يسلب محمولها عن موضوعها
من غير بيان ان يكون ذلك السلب دائما او لا دائما او بحسب شرط او وقت او بالضرورة او بالامكان كما
ان الموجبة من المطلقة العامة هي التي يوجب ثبوت المحمول للموضوع من غير بيان ان ذلك الثبوت دائم او غير
دائم او ضروري او ممكن بل المراد منه القدر المشترك بين كل هذه الاقسام وهو اصل الثبوت مع قطع
النظر عن الزوائد فلو قلنا لا شيء من ج ب معناه لا شيء من آحاد الجيم الا ويصدق عليه انه سلب عنه الباء من غير
بيان ان ذلك السلب دائم او غير دائم او بالضرورة او بالامكان وعلى هذا التقدير يصدق قولنا لا شيء من
الناس بمتنفس ولا ضاحك لانه لا احد من الناس الا ويسلب عنه التنفس والضحك في وقت ما ومتى صدق
السلب في وقت ما فقد صدق اصل السلب فهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة لكن لم يوجد في اللغات
التي نعرفها لفظ يدل على هذا القدر بحسب اما في العربية فيقولون لا شيء من ج ب ويدل على ان المحمول دائم
السلب عنه في جميع زمان حصول الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا وكذلك في الفارسية

بيع ح ب سبب و يو يدل ايضا على ان ت مسلوب عن ح ما دام موصوفا بح حتى ان كان شي موصوفا بح
ولم يكن إلا مسلوبا عنه كانت القضية كاذبة فانه لا شي من الناس بمتنفس وضاحك كاذب ثم قالوا اولى الالفاظ
في السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام هو قولنا ح ليس ت او يسلب عنه ت من غير بيان وقت السلب
وحاله واما السلب الوجودي الذي هو المطلق الخاص مستعمل فيه قولنا كل ح يسلب عنه ت سلبا غير
ضروري ولا دائم لكن هذا الالفاظ اشبه بالايجاب منه بالسلب فالالفاظ الذي ذكرناه اولى واما في الضروري
فلا فرق بين اللفظين وكذلك في الامكان الا من وجه وهو ان قولنا بالضرورة لا شي من ح ب يجعل الضرورة ٥٢
لعموم السلب وحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة وقولنا كل ح بالضرورة ليس ت يجعل الضرورة
لحال السلب عن كل واحد على حدة ويسمى ان هذه الشرائط التي شرطناها في جانب الموضوع والمحمول في الكليتين
في الجزئيتين ايضا فاذا قلنا بعض ح ب بالاطلاق العام فمعناه ان بعض ح على الشرائط التي ذكرناها في جانب
الموضوع فهو موصوف بالباء اما دايما او لا دايما واذا قلنا ليس بعض ح ب بهذا الاطلاق فمعناه ان بعض ح
يسلب عنه ت سلبا من غير بيان انه دائم او لا دائم واذا قلنا بعض ح ب بالاطلاق الخاص فمعناه
ان بعض ح على تلك الشرائط يثبت له لا دايما **قال الشيخ** في الضروريات قولنا كل ت ا بالضرورة معناه
ان كل واحد مما يوصف عند العقل بانه ت دايما او غير دائم فذلك الشي دايما ما دام عين ذاته
موجودة يوصف بانه ا كقولك كل متحرك جسم بالضرورة وقولنا بالضرورة لا شي من ت ا معناه انه
ليس شي مما يوصف بانه ت كيف كان يوصف به بضرورة لوجود غير ضروري فيسلب عنه دايما ا
في كل وقت ذاته فيه موجودة واعلم ان يعرف الجزئي من الكلي الا في شي واحد وهو ان الجزئي لا يجعله
دوام السلب والايجاب ضروريا بل دوام يستحقه طبيعة فانه يمكن ان يكون بعض الناس مسلوبا عنه
الكتابة او موجبة له ما دام ذاته موجودة ولكنه بالاتفاق لا باستحقاق ولا كذلك في الكليات فانها
ما لم يستحق دوام الايجاب والسلب لم يكن القضية موثوقا بصدقها بل لا يكون صادقة البتة فان
الصدق هو بالمطابقة وهذه المطابقة للعموم لا يكون الا فيما يجب الدوام له بل نحن لا نحكم في قضية نحوها يمكن
زمانا مستقبلا بانها صادقة او كاذبة ما لم يطابق اولم يخالفه **قال الشيخ** قد ذكرنا ان الضروري
يقع على وجوه فلا باس ان نعدها فاذا قلنا في الضرورة بلا شرط كل ح ب فمعناه في جانب الموضوع
كما هو في المطلقات اما في جانب المحمول فمعناه سوا الثاني للحكم ما دام موجود الذات وان لم يكن
مثل قولنا كل متحرك جسم بالضرورة واما في الضروريات المشروطة ان هي الا شرط الضرورة
وصف الموضوع فاذا قلنا كل ح ب فمعناه كل ح على الوجه الذي قلنا فهو ب ما دام ذات الموضوع
موصوفا بما وضع معه ثم يجوز ان يكون ذلك الوصف دايما بدوام الذات وحينئذ يكون المحمول
دايما بدوام الذات وان لا يكون دايما بدوام الذات مثل قولنا كل متحرك متغير لكنا لا نلتفت
الى دوام ذات الموضوع ولا الى دوام وصفه كان دايما مع وجوده او غير دائم او يعتبر ما دام المحمول
محمولا او تعيين الوقت ان كان شرط الضرورة ذلك او تفاوتا غير معين واذا استعمل في كتاب

الناس ايجاب او سلب ضروري فانما يعني به الضرورة ما دامت ذات الموضوع موجودة لا دايما ان
كانت الذات موجودة دايما واما اذا ما ان كانت الذات تفسد فقوله وانت تعرف الجزئي من الكلي
الا في شي واحد فاقول لان معناه يجعل الدوام في الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة واما في الكليات فظاهر
كلام الشيخ ان الدوام لا يحصل فيها الا مع الضرورة ولم يحتج الشيخ على قوله فان ثبوت المحمول للموضوع لو لم يكن
ضروريا لكان ممكنا ان يكون وان لا يكون وما كان كذلك لم يمكن للعقل ان يحكم بوقوعه بل انما يعلم وقوعه
بالحس وجدانا فان كل ما يمكن وقوعه ولا يمكن وقوعه لا يمكن القطع باحد طرفيه الا بالحس لكن الحس لا يفي بادراك ٥٣
جميع الجزئيات الداخلة في الوجود ولو وفي به الظالم يكف ذلك في كون القضية كلية لانا اذا قلنا كل ح
لا نعني به كل ما دخل في الوجود من احاد ح بل نعني به كل ما لو وجد لكان ح ومعلوم ان ذلك مما لم يدركه
الحس البتة فثبت ان العقل لا يمكن من الحكم بالقضية الكلية الا اذا كانت ضرورية واما القضية فان العقل
يمكنه الحكم بها وان لم يكن ضرورية لان الحس يدرك الجزئي فان قالوا انا نقول كل كوكب شارق وغارب
مع ان هذا الحكم فيه ليس بضروري قلنا لانك تعتقد انه ضروري بحسب وقت ما فان اعتقدت انه غير ضروري
فلا يمكنه ان يحكم بهذا الحكم الكلي على سبيل الجزم لكن للشيخ كلام كالمناقض لما في الجواب عن مذهب
قوم زعموا ان القضية لا يصدق كلية الا اذا كانت دايمة ولا باس ان نذكر حجتهم وذلك لانهم قالوا
ان كل واحد من ح لو لم يكن موصوفا بالباء دايما لكان ح ما في وقت ما غير موصوف بالباء واذا صدق
ان ذلك الجيم غير موصوف بالباء كذب قولنا كل ح ب لان من يدعي كونها كلية وكل من ادعى يكذبه
فانه يذكر في تكذيبه السلب الجزئي قال الشيخ ابطل مذهبهم بان الايجاب الجزئي يصدق من غير الدوام
واذا صدق ذلك في بعض الجزئيات صدق في كل واحد لان افراد النوع الواحد حكمها واحد واذا
صدق في كل واحد صدق في الكل واذا عرفت هذا فنقول لقائل ان يقول اذا صدق الا دوام
من غير الضرورة في بعض الافراد صدق في كل واحد الدوام وان لم يكن ضروريا لان افراد الطبيعة
الواحدة حكمها واحد واذا صح على كل واحد منها الدوام وان لم يكن ضروريا صح على كلها وان لم يكن
ضروريا والحق ان معنى قولنا ان القضية الكلية لا يكون دايمة الا اذا كانت ضرورية هو ان
العقل لا يمكن من الجزم بالقضية الكلية على سبيل الدوام الا اذا كانت ضرورية لما ذكرنا واحتج
الشيخ ايضا على فساد قول من قال بان القضية لا تصدق كلية الا اذا كانت دايمة بانا نحكم بالشروق
والغروب على كل كوكب مع ان ذلك غير دائم وهو جواب اخر وهو لانه الاتصاف بالباء اعم من الاتصاف
به دايما او غير دائم لانه يمكن قسمته اليهما ومورد القسمة مشترك بين القسمين **قال الشيخ** في الممكنات
اما الممكن فهو الذي حكمه من سلب او ايجاب غير ضروري واذا فرض موجودا لم يعرض منه محال فمعنى
قولنا كل ت ا بالامكان ان كل واحد مما يوصف بانه ت كيف كان فان الايجاب اعليه ضروري غير
واذا فرض هذا الايجاب حاصلا لم يعرض منه محال وعلى هذا القياس فاعرف السالبة الكلية والجزئية
والفرق بين قولنا بالضرورة ليس وقولنا ليس بالضرورة فالاول سالبة ضرورية والثاني سالبة للضرورة

لكنه قد يظن ان قولنا ليس بالضرورة يلزمه يمكن ان لا وليس كذلك وانما يلزمه يمكن ان لا بالمعنى المتعارف
المصطلح ح عند العامة دون المصطلح عليه عند الخاصة وكذلك فرق بين قولنا بالامكان ليس وقولنا ليس بالامكان
فالاول سالبة ممكنة والثاني سالبة الامكان لكنه قد يظن ان السالبة الامكان كقولنا ليس يمكن يلزمه بالضرورة
لا وذلك انما يلزمه اذا كان الممكن بالمعنى العامي دون الخاصي واما الممكن الخاصي فاذا سلب وجب ان يلزمه
ولليس احدهما بعينه ح ضرورة ولكن لا الوجود دون العدم ولا العدم دون الوجود فان ما ليس يمكن حقيقي فهو اما ضروري الوجود
واما ضروري اللاوجود وجهل جماعة من المنطقيين بهذه الاحوال اوقعهم في الخطا كثيرا فاسموا عليه في احكام ذوات
٥٤ الجهة التفسير قال الامام ره لقائل ان يقول ما الفائدة في قوله ومتى فرض هذا الايجاب لم يعرض منه
محال وجوابه لولا هذه الزيادة لدخل في هذا التعريف ما ليس يمكن فان الممتنع ضروري العدم بهذا المعنى
لا انه اذا فرض حكمه موجودا عرض منه محال فاذن لا بد من هذه الزيادة وقوله وفرق بين قولنا با
لضرورة ليس وبين قولنا ليس بالضرورة فان الاول سالبة ضرورية والثاني سالبة الضرورة اقول
فرق بين السالبة الضرورية وبين سالبة الضرورة لان الاول يفيد السلب مع قيد الضرورة ويوصف
الضرورة والثاني يفيد سلب الضرورة وسلب الضرورة مع ثبوتها ممتنع وكذلك فرق بين السالبة
الممكنة وسالبة الامكان فان السالبة الممكنة يفيد السلب مع قيد الامكان وسالبة الامكان يفيد
رفع الامكان وايضا فرق بين السالبة الوجودية وسالبة الوجود على ما ذكرنا وظهر فائدة هذا الكلام
في سادس حروف ذوات الجهة قوله لكنه قد يظن ان قولنا ليس بالضرورة يلزمه يمكن ان لا والمعرون ذلك اقول
ظن قوم ان قولنا ليس بالضرورة يلزمه يمكن ان لا يكون وهو خطا وسببه مثال وهو قولنا بالضرورة كل
انسان حيوان وهذه نقيضه ظاهر الكذب ونقيضها ليس بالضرورة كل انسان حيوان وهو كذب ان عني بقولنا
ليس بالضرورة كل انسان حيوان يمكن ان لا يكون كل انسان حيوان لانه ضروري ان يكون كل انسان
حيوان والكبرى كان عليه وهو ان الجهات لما كانت ثلثة فاذا ارتفعت احدها يبقى احد الاخريين فاذا
ارتفعت الضرورة بقيت اما الامتناع واما الامكان الخاص فلا يلزم سلب الضرورة احدهما على
التعيين وانما يلزمه القدر المشترك بينهما وهو الامكان العام فاذن يلزم صدق قولنا ليس بالضرورة
يكون يمكن ان لا يكون بالمعنى العام وقوله لكنه يظن ان سالبة الامكان كقولنا ليس يمكن يلزمه
بالضرورة لا اقول ظن قوم ان قولنا ليس يمكن ان يكون يلزمه بالضرورة لا يكون وهذا الكلام يحتاج
الى تفسير فانه ان عني به الامكان الخاص فهو باطل لانه لا يلزم من رفع الامكان الخاص
ثبوت الامتناع وان عني به الامكان العام فهو حق لان معنى قولنا ليس يمكن هذا المعنى اي ليس
غير ممتنع فكان معنا والممتنع ويلزمه بالضرورة ان لا يكون واما الممكن الخاص اذا سلب يلزمه
اما ضرورة الوجود واما ضرورة العدم ولا يلزمه احدهما بعينه ففي هذا بحث اخر وهو ان الشيخ
رحمه الله عليه لما لم يذكر في هذا الكتاب سائر المطلقات والموجهات على سبيل التفصيل لا
بد من ذلك لان المطلقات الزمان شرط في التناقض في رعاية الحال بالحقيقة فيها عسر لا جرم احتجنا الى التنبيه

على بعض كل واحد منها اما المطلقة العامة فنقول اذا قلنا كل ج ب من غير بيان ان الحكم بالمحمول ثابت لذلك
الموضوع دائما او لا دائما او بالضرورة او لا بالضرورة بل المذكور ليس الا اصل الثبوت فهذه الموجبة لا ينافيها
بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون الايجاب حاصلا في وقت والسلب حاصلا في وقت اخر
ومتى صدق ذلك فقد صدق اصل الايجاب واصل السلب واذا جاز اجتماعهما على الصدق لم يكونا متناقضين
فاذن لا يناقضه الا السلب الدائم ثم نقول السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة والى السلب الدائم ٥٥
الخالي عن الضرورة ولا يجوز ان يكون نقيض الموجبة المطلقة بهذا الاطلاق السلب الدائم مع الضرورة لاحتمال
ان يكون الايجاب المطلق كاذبا والسالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة ويكون الحق هو السلب الدائم
الخالي عن الضرورة ولا يجوز ان يكون النقيض ايضا السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة بعين ما ذكرنا فاذن
نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة واذا
عرفت هذا الكلام في الكلية الموجبة المطلقة فاعرف مثله في باقي المحصورات واما المطلقة التي هي
التي سميناها باسم الوجودية فاذا قلنا كل ج ب بالوجود معناه ثبوت الباء للجيم لا دائما بل في وقت ما فنقيضه
اما الايجاب الدائم او السلب الدائم فكل ج ب بالوجود نقيضه ليس بالوجود كل ج ب بل بعض ج ب
دائما او بعض ج ليس ب دائما وقس عليه سائر المحصورات واما الموجبة الكلية الضرورية كقولنا كل ج ب
بالضرورة فنقيضها ليس بالضرورة كل ج ب ويلزمه يمكن ان لا يكون بعض ج ب بالامكان العام كما عرفت
وقس عليه باقي المحصورات واما الموجبة الممكنة كقولنا بالامكان العام كل ج ب فنقيضه ليس بالامكان
العام كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وباقي المحصورات تعرفه من نفسك واما الموجبة الكلية
الممكنة الخاصة كقولنا كل ج ب بالامكان الخاص فنقيضه ليس كل ج ب بالامكان الخاص ويلزمه بالضرورة
بعض ج ب او ممتنع ان يكون بعض ج ب وعلى هذا فقس سائر المحصورات وبالله التوفيق في عكس
المطلقات قال الشيخ العكس هو تصيير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله
والصدق والكذب بحالهما والمشهور ان السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها فانا اذا قلنا لا شيء من ج ا صدق
لا شيء من ا ج والا فليكذب لا شيء من ا ج فليصدق نقيضه ان بعض ا ج ولنفرض ذلك البعض شيئا معينا اللازم
وليكن د فيكون د ذلك الشيء هو ج او ج فيكون ذلك الا ا وكان لا شيء من ج ا هذا خلف والحق هذا
ج م هو انه انما يصح هذا العكس لا في كل ما يعد من المطلقات بل في مطلقة ليس شرط صحة الحاق الضرورة
الشرط م فيها زمان يختلف في الاشخاص بل معنى غير الزمان ومثال ذلك ان يكون الذي يصح معه الحاق جهة
الضرورة فيها زمان يختلف في الاشخاص بل معنى غير الزمان ومثال ذلك ان يكون الذي يصح معه الحاق جهة
الضرورة شرطا ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متنقل متغير فانك ان الحقت به جهة
الضرورة وجب ان تقول بلسانك او في نفسك ما دام موصوفا بانه متنقل وربما لم يصدق ان تقول ما دام
موجود الذات ففي مثل هذه المطلقات يلزم هذا العكس وفي مثلها اذا صدق لا شيء كذب بعض او صدق
بعض كذب لا شيء من غير اشتراط زمان بعينه بل مطلقا واكثر هذه هي المستعملات في العلوم وان

٥٦

كانت احص منا لو اجيب عن نفسى للفظ فان لم يكن هذا فليس يجب ان ينعكس الكلية السالبة المطلقة مثل الامثلة
التى يوردها المعلم الاول مما السلب فيه فى زمان ما كقولنا لا شىء من الحيوان بمتحرك بالارادة اى وقت سكونه
ونقول لا شىء من الحيوان بنائم فانه يلحقه وامثالها سوالب مطلقة ومن لا ينعكس لينة المرجبة الكلية لا
شك انها لا تنعكس كلية موجبة فليس اذا صدق قولنا كل انسان متحرك يصدق ان كل متحرك انسان ولكن تنعكس
جزئية موجبة اما البيان المشهور المستمر على الشرط المذكور له فهو انه اذا كان كل ج ب هذا خلف وأما
البيان الحقيقى الذى فى كل مادة فبالافتراض انه اذا كان كل ج ب فنفرض شيئا بعينه هو ب ج فالف
ما هو ب وهو ج ثم المشهور ان هذا العكس مطلق ويجب ان يكون مطلقا بمعنى الاعم الذى لا يمتنع
ان يكون ضروريا مثل قولنا كل حيوان متحرك بالارادة وجودا او كل او بعض المتحرك حيوان ضرورة
واما على الراى الثانى فليس يجب ان يكون عكس المطلق مطلقا لما اوضحناه والجزئية الموجبة المطلقة تنعكس
مثل نفسها وبيانها المشهور والحقيقى على بيان مثال الكلية الموجبة ومثال ذلك بعض الناس كاتب وبعض
الكاتب انسان والسالبة الجزئية المطلقة لا تنعكس فليس اذا صح قولنا ليس كل انسان بكاتب وصدق
يجب ان يصدق ليس بعض الكاتب بناس التفسير قال ادام الله ذكروا فى حد العكس المستوى بانه تصيير
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله وقال شيخنا
ومولانا ان هذا الحد انما يندرج فيه عكس الحمليات واما عكس الشرطيات فخارج عنه والحد يجب
ان يتناول لجميع انواع المحدود ثم قال ~~فاذا اردنا ان يندرج فيه عكس الشرطيات قلنا المحدود فقال~~
فاذا اردنا ان يندرج فيه عكس الشرطيات فقلنا انه تصيير المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما
عليه مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله وكما ان نقول المحكوم عليه هو الموضوع
والمحكوم به هو المحمول فالنقض متوجه عليه ايضا بل الاولى ان يجعل هذا فى الحملى اما فى الشرطى فان يجعل المقدم
تاليا والتالى مقدما مع شرائط الآخر واعلم ان معنى قولنا مع بقاء السلب والايجاب بحاله هو ان الاصل
ان كان سلبا وجب ان يكون العكس سلبا وان كان ايجابا وجب ان يكون العكس ايجابا وقولنا مع بقاء
الصدق والكذب بحاله معناه ان العكس يجب ان يكون كالاصل فى الصدق والكذب فانه لو كان
الاصل صادقا والعكس كاذبا لا يسمى هذا عكسا بل قلنا فانا اذا قلنا ليس كل حيوان انسانا صدقنا واذا قلنا
ليس كل انسان حيوان كذبنا لا نسمى هذا عكسا بل قلنا والقضية المنعكسة ما يلزمه عكسها لزوما حتى
الصورة ما ينعكس فى مادة من المواد ولم يحكم فى عكس القضايا وقد جرت العادة بان يتقدم السالبة
المطلقة فنقول زعم القدماء ان السالبة الكلية المطلقة العامة تنعكس كنفسها واحتجوا بانه اذا كان
لا شىء من ج ب فلا شىء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو بعض ب ج لكن هذا باطل من وجهين احدهما بالافتراض
وهو انه اذا كان بعض ب ج فلنا ان نفرض شيئا معينا ويكون هو موصوفا بانه ب وبانه ج فذلك
الشىء ب وكان حقا انه لا شىء من ج ب وثانيهما ان الموجبة الجزئية تنعكس كنفسها موجبة جزئية فاذا صدق
بعض ب ج صدق بعض ج ب وكان لا شىء من ج ب هذا خلف وجوابه ان هذا البيان يختلف فى الحقيقة

٥٧

لما سبق فيما تقدم انه لا تكاذب بين السلب الكلى المطلق والايجاب المطلق ان كان كليا فكيف اذا كان جزئيا فانه يصدق
بالاطلاق العام لا شىء من الضاحك مع كل انسان ضاحك اى الضحك بالفعل فضلا عن صدقه مع ان بعض الانسان ضاحك وكذلك
قولنا كل فرس نائم يصدق مع قولنا لا شىء مما هو فرس بنائم وكقولنا لا شىء من الحيوان بمتحرك بالارادة اى فى وقت سكونه
مع قولنا كل حيوان متحرك بالارادة والبيان فيه ان الموضوع له خاصة مفارقة او عرض عام قد يفارقه فى بعض الاوقات
فيمكن سلبها عنه بهذا المعنى ولا يمكن سلبه عنها فيصح ان يقال لا شىء من الناس بضاحك ومتنفس ولا يصح عكسه بل كل
ضاحك انسان وبعض المتنفس انسان بالضرورة فلهذا قال الحق فى هذا انه انما يصح هذا لا فى كل ما يعد فى المطلقات
بل فى مطلقة ليس فيها شرط الحاق الضرورة فيها زمان يختلف فيه معناه ان السالبة المطلقة اذا اخذت بمفهومها
العرفى وهو سلب المحمول عن الموضوع ما دام موصوفا بالوصف الذى وضع معه فانه تنعكس سواء كان الوصف
دائما بدوام الذات فانه اذا صدق لا شىء من ج ب ما دام ج صدق ايضا لا شىء من ب ج ما دام ب والا فليصدق
نقيضه وهو بعض ب ج ما دام ب ونتمم الحجة بالوجوه التى ذكرنا ثم الخلف اذا انعكس هذه السالبة فان كان
وصف الموضوع دائما بدوام الذات ومن عكسها يكون كذلك ومثاله لا شىء من الحجارة بحيوان ما دام حجارة
ويدوم هذا الوصف بدوام وجوده فعكسه ايضا هو لا شىء من الحيوان بحجارة ما دام حيوانا ويدوم السلب بدوامه
ودوامه وان لم يكن وصف الموضوع دائما بدوام الذات فكذلك عكسها يكون كذلك ومثاله لا شىء من الابيض
باسود اى لا دائما بل ما دام ابيض ويجوز ان يزول عنه كونه ابيض فعكسه ايضا كذلك لا شىء من الاسود
بابيض ما دام اسود اما الكلى الموجب من المطلقات فينعكس جزئيا كنفسها لا كليا اما انه لا ينعكس كليا لانه
يحتمل ان يكون المحمول اعم من الموضوع فعلى هذا التقدير يصدق حمل العام على كل واحد من الخاص ولا
يصدق حمل الخاص على كل واحد من العام والا بطل العموم مثاله كل انسان حيوان صادق ولا يصدق كل
حيوان انسان واما انها تنعكس جزئيا كنفسها فبيانه من وجهين احدهما الافتراض وهو انه اذا كان كل ج ب
فلابد وان يوجد ج موصوفات فيكون ذلك الشىء ب ج والا فلا شىء من ب ج ما دام ب فينعكس فلا شىء من
ج ب ما دام ج وقد كان كل ج ب هذا خلف ثم المشهور ان هذا العكس مطلق مثل الاصل والحق انه مطلق
عام يتناول الضرورى والممكن وان كان الاصل وجوديا مثلا لوجهين احدهما ما ذكرنا من الحجة والثانى
هو ان المحمول انما لا يكون ضروريا للموضوع والموضوع ضرورى له ومثاله الانسان والضاحك او المتنفس
فالانسان متنفس لا بالضرورة وبعض المتنفس انسان بالضرورة فاذن هذا العكس مطلق اعم لجواز ان
يشتمل على الضرورى لا وجوديا محضا لا يشتمل عليه واما الموجبة الجزئية فتنعكس موجبة جزئية على
بيان الموجبة الكلية والسالبة الجزئية لا تنعكس بالعلة التى ذكرناها فى ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية قال الشيخ
فى عكس الضروريات والسالبة الكلية الضرورية تنعكس مثل نفسها سالبة كلية فانه اذا كان بالضرورة
لا شىء من ب ا فبالضرورة لا شىء من ا ب والا فيمكن ان يكون ا ما ب فليكن ذلك ج حتى يكون فى وقت ما ا
صار ب فيكون ب وا ويكون ذلك ب الا انه محال والكلية الموجبة الضرورية تنعكس جزئية موجبة

الصورى ... ماكان مطلقا عام

مثل السان الذى سلف فى المطلقة لكن فى المشهور يجب ان يكون عكسه ضروريا لانه لو كان مطلقا لكان
عكسه وهو داخل فى الاصل الا اول مطلقا فكان بعض ب آ وكان الكل بالضرورة وآما فى الحقيقة فليس
يجب ان يكون عكس المطلق مطلقا كقولك بالضرورة كل كاتب انسان ثم تقول بعض الناس كاتب وذلك
لا بالضرورة التى اما لا زيد بلا ان كان ولا بد فبضرورة اخرى نوضح ذلك على كل ممكن مثل ان بعض الناس كاتب
مادام كاتبا ولسنا نعرف بالضرورة مثل هذا والجزئية الموجبة الضرورية بيانها مثل بيان الكلية وآما الجزئية
السالبة الضرورية فلا تنعكس لانك تقول بالضرورة ليس كل حيوان انسان ولا تقول بالضرورة ليس كل انسان
حيوان **التفسير** قال ايده الله قد ذكرنا ان الضرورة فى لفظنا على اقسام فالمراد ههنا بالضرورة
الضرورة بحسب دوام الذات سواء كانت الذات دائمة ازلا وابدا او لم يكن ونقول السالبة الكلية الضرورية
المطلقة تنعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية والبيان المذكور فى الكتاب وهو انه اذا كان بالضرورة لا شىء من
ج ب فبالضرورة لا شىء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو بعض ب ج بالامكان العام ولنفرض هذا الممكن
موجودا لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان محالا فيلزم الخلف من وجهين احدهما ان
تنعكس هذا فيصير بعض ج ب بالاطلاق العام وقد قلنا لا شىء من ج ب والثانى الافتراض وهو ان نجعل البعض
الذى هو ج من الباء فيكون د اجتمع فيه الباء والجيم فيكون بعض ج ب وقد كان لا شىء من ج ب بالضرورة
وهذا المحال لم يلزم من فرض الممكن موجودا فهو اذن انما لزم من قولنا بالامكان العام بعض ب ج فهو اذن
محال فنقيضه وهو بالضرورة لا شىء من ب ج حق واما الكلية الموجبة الضرورية فلا تنعكس كلية وتنعكس
موجبة جزئية لما ذكرنا ثم المشهور انها تنعكس ضرورية كنفسها وبنوا ذلك على ان عكس المطلق مطلق لا ضرورة
فيه فاذا كان كل ب ا بالضرورة فبعض آ ب بالضرورة والا فبعض ا ب بالاطلاق الذى لا ضرورة فيه
فبعض ب ا لا بالضرورة فيه وكان بالضرورة كل ب ا هذا خلف وجوابه اما سا انه ليس يجب ان يكون
عكس المطلق مطلقا لا ضرورة فيه بل هو مطلق يعم الضرورى وغيره والذى يدل على ان عكس الموجبة
الضرورية لا يكون ضرورية هو انه يجوز ان يكون المحمول غير ضرورى للموضوع والموضوع ضرورى له كقولنا
كل انسان كاتب فان الكاتب غير ضرورى للانسان والانسان ضرورى له فحينئذ يصدق بالضرورة كل كاتب
انسان ولا يصدق بالضرورة بعض الناس بل كلهم كذلك بالامكان فان قالوا كل انسان كاتب بالضرورة
مادام كاتبا فنقول لا نعنى بالضرورة هذا فان كل ممكن فانه يصدق عليه هذه الضرورة بل نعنى به الضرورة الحقيقية
التى يترتب عليها الوجود ونحن الى بعضها ذات الموضوع من حيث انه ذات ومعلوم انها غير حاصلة
ثم اختلف قول الشيخ فتارة جعله مطلقا عاما وتارة ممكنا عاما ووجه القول الاول انه اذا صدق بالضرورة كل ج ب
صدق بالاطلاق العام بعض ب ج والا فلا شىء من ب ج دائما فينعكس الى لا شىء من ج ب دائما وكان بالضرورة
كل ج ب هذا خلف ووجه القول الثانى وهو ان عكس الضرورى قد يكون ضروريا كقولنا بالضرورة
كل ضاحك انسان وبالامكان كل انسان ضاحك والقدر المشترك بينهما هو الممكن العام لا المطلق العام

تنعكس الموجبة الضرورية موجبة ممكنة عامية والمختار هو القول الاول لانه اذا صدق المطلق العام صدق الممكن
العام والا تنعكس لما علمت ومثاله مذكور فى الكتاب فى عكس الممكنات **قال الشيخ فى عكس الممكنات**
وآما الكلية الممكنة السالبة الحقيقية فانها لا تنعكس مثل نفسها فانك تقول ممكن ان لا يكون احد من الناس كاتبا
ولا تقول ممكن ان لا يكون احد من الكتاب انسانا ولكنه قد يظن فى المشهور انها تنعكس جزئية والسبب فى
ذلك ان قولنا يمكن ان لا يكون شىء من ب آ يصدق معه قولنا يمكن كل ب آ وهو ينعكس انه يمكن ان يكون بعض آ ب
كما ذكر بعد ثم ظنوا ان هذا العكس يلزمه يمكن ان لا يكون بعض آ ب ونحن سنبين ان هذا العكس ممكن بالمعنى
العامى لا الخاصى ولا يلزمه النقل الى السلب وآما الحق فيمنع عكس هذه المقدمة فانك اذا قلت يمكن ان لا يكون احد
من الناس كاتبا فليس لك ان تقول يمكن ان لا يكون كل او بعض الكتاب انسانا وما يلتفت الى ما يتكلفون وآما
الكلية الموجبة الممكنة فالمشهور انها تنعكس جزئية موجبة ممكنة حقيقية فانه اذا كان كل ب آ بالامكان فبعض
آ ب بالامكان الحقيقى والا فبالضرورة لا شىء من آ ب فبالضرورة لا شىء من ب آ هذا محال وآما الحق فيوجب
انه ليس اذا كذب بعض آ ب بالامكان الحقيقى وجب بالضرورة لا شىء بل ربما كان بالضرورة كل
او بعض على ما علمنا وآنما يجب ان يصدق اذا كذب قولنا بعض آ ب بالامكان العامى لكن الحق لمن عكس
الممكن الحقيقى الموجب ممكن عامى يجوز ان يكون ضروريا ويجوز ان يكون ممكنا حقيقيا وآما الجزئية الموجبة
الممكنة فان حال عكسها فى المشهور والتحقيق كحال الكلية الموجبة الممكنة وبيان ذلك البيان بعينه وآما
الجزئية السالبة الممكنة فيظن انها تنعكس مثل نفسها للسبب المذكور فى الكلية السالبة الا ان الحق يمنع عكسها
مثل ما بينا فى الكلية **التفسير** قال ايده الله السوالب الممكنة سواء كانت عامة او خاصة او اخص فانها لا تنعكس
البتة لان من الجائز ان يكون الشيئان احدهما جائزا لا نفكاك عن الاخر والاخر واجب الثبوت له فيجوز
سلب احدهما عن الاخر بالامكان ولا يجوز سلب الاخر عنه فانك تقول يمكن ان لا يكون احد من الناس كاتبا
ولا يمكنك ان تقول يمكن ان لا يكون احد من الكتاب او البعض منه انسانا وقد ظن قوم ان السالبة الكلية
الممكنة الخاصة تنعكس الى سالبة جزئية ممكنة لان السالبة الكلية فى قوة الموجبة الكلية فانه اذا صدق يمكن
ان لا يكون شىء من ب آ صدق يمكن ان يكون كل ب آ والموجبة الكلية الممكنة تنعكس موجبة جزئية فان قولنا
يمكن ان يكون كل ب آ ينعكس الى قولنا بعض آ يمكن ان يكون ب ويلزمه يمكن ان لا يكون بعض آ ب
هذا خطأ لان الموجبة الكلية الممكنة الخاصة تنعكس موجبة جزئية ممكنة عامة والممكن العام لا يلزم سالبة
موجبة وآما الكلية الموجبة الممكنة فاعلم ان جميع اصناف الامكان تنعكس فى الايجاب الى الامكان
الاعم وبيانه بالخلف وهو انه اذا صدق كل ج ب باى امكان شئت صدق بعض ب ج بالامكان العام
والا فليصدق لازم نقيضه وهو انه بالضرورة لا شىء من ب ج فينعكس بالضرورة لا شىء من ج ب و
قد كان كل ج ب هذا خلف وظن قوم ان الكلية الموجبة الممكنة الخاصة تنعكس موجبة ممكنة حقيقية
لانه اذا كان كل ب آ بالامكان فبعض آ ب بالامكان الحقيقى والا فبالضرورة لا شىء من آ ب فينعكس
بالضرورة لا شىء من ب آ هذا خلف وجوابه انه لا يلزم من رفع الامكان الخاص الامتناع بل ربما يلزمه

الوجوب فاذا كذب قولنا بعض ا ب بالامكان الحقيقي لا يلزم ان يصدق لا شي من ا ب بل ربما كان بالضرورة
كل ا او بعضه ب وقد بقي نوع من العكس وهو الذي يسمى عكس النقيض وهو ان يجعل مقابل المحكوم عليه بالسلب
والايجاب محكوما به ومقابل المحكوم به بالسلب والايجاب محكوما عليه والشيخ لم يذكره في هذا الكتاب فلا بأس
ان نلحقه بهذا الموضع فنقول اذا صدق قولنا كل ج ب يلزم منه ان كل ما ليس ب ليس ج ولا ينعكس الى بعض ما ليس ليس ح
ب ج فينعكس بعض ما هو ح وقولنا لا شي من ج ب لا يلزمه لا شي مما ليس ب ليس ج فانك اذا قلت لا شي من الناس ٦٠
بحجر لا يلزمه لا شي مما ليس بحجر ليس بانسان بل يلزمه بعض ما ليس بحجر هو انسان ولا فلا شي مما ليس بحجر هو انسان
فلا شي من الانسان ليس بحجر وقد قلنا لا شي من الانسان بحجر واذا قلنا كل ما ليس ب ليس ج صدق كل ج ب
والا فليس كل ج ب فيكون شي هو ج وليس ب فذلك الشي ليس ب وقد قلنا كل ما ليس ب ليس ج هذا
خلف واذا قلنا بعض ج ب يلزمه بعض ما ليس ب ليس ج فانه يوجد اشيا خارجة عن ج و ب معا فيكون بعض
ما ليس ب ليس ج ومثاله قولنا بعض الحيوان انسان يلزمه بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان واذا قلنا
ليس كل ج ب يلزمه ليس كل ما ليس ب ليس ج والا فكل ما ليس ب ليس ج وكل ج ب وهذا مناف وكان ليس
كل ج ب هذا خلف ومثاله قولنا ليس كل حيوان انسان يلزمه ليس كل ما ليس بانسان ليس بحيوان والا فكل
ما ليس بانسان ليس بحيوان ويلزمه كل ما هو حيوان انسان الذي هو عكس نقيضه وهذا خلف فاذن ليس كل ما
ليس بانسان ليس بحيوان ولنقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الموضع قال الشيخ في القياس القياس
قول مولف من اقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا ومعنى يلزمه انه يحصل
التصديق به ويستفاد لا انها للتصديق بتلك المقدمات وشكلها حتى اذا كان بينا بنفسه وعمل عليه قياسا
مقدمات مثله في البيان لم يكن ذكر قياسا حقيقيا التفسير قال ابدا انه القياس نوع من الحجة والحجة
جنس يندرج فيه القياس والاستقرا والتمثيل فيجب علينا ان نعرف الحجة اولا ثم نشتغل بتعريف ماهية القياس
ثانيا فنقول الحجة هي قول مولف من اقوال يدل على ابتاع التصديق بقول آخر غير مصدق به وانواعها ثلثة القياس
والاستقراء والتمثيل وبيان الحصر هو ان الاستدلال اما ان يكون بالكلي على الجزئي او بالجزئي على الكلي او بالجزئي
على الجزئي وان شئت قلت اذا استدللنا بشي على شي فاما ان يكون احدهما داخلا في الثاني والا لم يكون
فان كان الاول لكان احدهما اعم من الثاني فالاستدلال بالعام على الخاص هو القياس كالاستدلال بثبوت الجسم
للحيوان الذي هو اعم من الانسان على ثبوته له والاستدلال بالخاص على العام وهو الاستقرا كالاستدلال بثبوت
حركة الفك الاسفل عند المضغ للفرس والثور على ثبوته للحيوان وان لم يكن احدهما داخلا في الثاني وجب دخولهما
تحت كلي ثالث وهو التمثيل وكانه مركب من القياس والاستقرا لانه يستدل بثبوت الحكم في محل الوفاق على ارتباطه بالوصف
المشترك فيه وهو شبيه بالاستقرا ثم بثبوته على ثبوته في الآخر ولما كان العمدة الموثوق القياس لا جرم ذكر الشيخ
حد القياس ههنا واعلم ان الحد الذي ذكره مشتمل على قيود لا بد من معرفتها الاول القول وهو كالجنس لعمومه جميع
الاقوال مفردا كان او مولفا الثاني مولف من اقوال فالمراد من الاقوال القضايا اي المقدمات لانا لو عكسناها
المقدمتين لتم حدنا للقياس بنفسه لان المقدمة عرفناها بانها قضية جعلت قياسا وانما احترز بهذا القيد عن القضية

الواحدة فانه يلزمها عكسها وعكس نقيضها وغير ذلك من لوازمها مع انها ليست بقياس فان القياس لا بد له من
مقدمتين ثم ان قال هذا باطل بقولنا فلان يتحرك متنفسا ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لانا نقول
اما الاول فلا نسلم انه قياسه الا مع انضمام مقدمة اخرى محذوفة وهي قولنا كل متحرك حي واما الثاني فكذلك لا يلزم
منه المطلوب الا اذا اعتقدنا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس ثم اعتقد طلوع الشمس الثالث قولنا اذا ٦١
وضعت فمعناه اذا سلمت ولا نريد بها كونها مسلمة في نفسها صادقة بل ربما كانت ممنوعة كاذبة بل نريد كونها
بحيث لو سلمت لزم منها المطلوب ليندرج فيه جميع انواع القياس الرابع قوله لزم عنها يعني به اللزوم الذي
نريد به ان شعور الذهن بالمقدمتين على الترتيب الخاص مما يستلزم الحكم بالنتيجة واعلم ان قولنا لزم
عنها اعم من اللزوم البين فلذلك يندرج فيه القياس الكامل وغير الكامل وفي هذا القيد احتراز عن الاستقراء
وما يعدمعه اذ لا يلزم منه شي على التحقيق الخامس قوله بذاتها فيه احتراز عن امور الاول انه لا يكون لزوم
هذا اللازم بسبب مادة مخصوصة حتى اذا ابدلت بغيرها لم يلزم ذلك اللازم مثل قولنا لا شي من الانسان بفرس
وكل فرس صهال فاللازم بالنظر الى الانسان والصهال انه لا شي من الانسان بصهال ولو بدلنا الصهال بالحيوان
للفرس في الحمل لم يلزم السلب مثل ما اذا قلت بدل الصهال الحيوان بل يلزم الايجاب ومنها ان تلك
الاقوال لا تحتاج في ان يلزم عنها ما يلزم الى ان يقترن بها شي حتى بذلك لزوم ما يلزم عنها مثل ما اذا قلت
ا مساو لب و ب مساو لج فيظن في الظاهر ان ا مساو لج وفي التحقيق لا يلزمها هذه النتيجة بل اللازم ان
ا مساو لمساوي ج ثم اذا قلت ومساوي المساوي مساو فحينئذ يلزم المطلوب السادس قوله
لا بالعرض قال صاحب البصائر لا حاجة الى هذا القيد لانه انما يحتاج اليه ان لو جاز ان يلزم لازم عن شي لذاته
وبالعرض عنه فيحترز عن هذا في حد القياس ولكن هذا غير جائز فيكفي قولنا لذاته دون ان نقتصر بقيد
لا بالعرض وبعض الشارحين اعتذر عن هذا وقال يعني به انه لا يكون انما لزوم اللازم بسبب مقدمة
اخرى لم تورد ليس حالها حال المحذوف اصلا بل احد مقدمتيه يدل على مقدمة اخرى وفي قوتها فيلزم
اللازم بسببها التي حذفت بالذات وبسبب هذه بالعرض مثل قول القائل الدليل على ان جزء الجوهر
جوهر المطلوب لازم عن هذا القول لا محالة لكن ليس يلزم عن ذاته بل عن مقدمة اخرى من لوازم
المقدمات المذكورة وفي قوتها وهي ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر فقوة المذكورة ومعنى
ان ارتفاع ما ليس بجوهر لا يوجب رفع الجوهر قوة هذه وهي عكس نقيضها السابع قوله قول آخر غيرها
يعني به ان النتيجة يجب ان يكون مغايرة للمقدمات الثامن قوله اضطرارا فمعناه دايما قال صاحب
البصائر لا حاجة ايضا الى هذا القيد بل قوله لزم لذاتها يغني عن هذا ومنهم من قال احترز به عما اذا لزم في مادة
دون مادة وقال شيخنا ومولانا رحمه الله عليه الاقوال التي يلزم من تسليمها تسليم غيرها ليس المراد بها القول
اللساني فان من يلفظ بالمقدمات لا يلزمه التلفظ بالنتيجة بل المراد به الفكر والعقل والفكر عبارة عن
مجموع علوم او ظنون مرتبة ترتيبا خاصا يلزم من حصولها في الذهن حصول علم او ظن بشي آخر فهذا شرح ما في
هذا الحد من القيود قال الشيخ في القياس الكامل وغير الكامل القياس الكامل هو القياس

الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيّنا عن وضعه فلا يحتاج الى بيان ان ذلك لازم عنه والغير الكامل هو الذي يلزم
عنه شيء ولكن لا يكون بيّنا في اول الامر انه لازم عنه بل اذا اريد ان يبين ذلك بين بشيء آخر لكنه غير خارج
من جملة ما قيل بل اما بعض ما قيل او عكسه او بعينه شيء منه واعتراضه على ما نوضحه **التفسير** قال ايده الله
لما ذكر حد القياس شرع في تقسيمه وله تقسيمان الاول الذي ذكره ومثال الكامل الشكل الاول ومثال غير الكامل
الشكل الثاني والثالث فانهما يحتاجان الى بيانهما بشيء غير خارج من جملة ما قيل بل اما بعض ما قيل او عكسه او
بعض شيء منه واعتراضه على ما سياتي ان شاء الله العزيز **قال الشيخ في القياس الاقتراني والاستثنائي**
القياس اما ان يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه بل بالقوة ويسمى قياسا اقترانيا
كقولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث واما ان يكون ما يلزمه هو او نقيضه مقولا فيه ويسمى
قياسا استثنائيا كقولك ان كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها لكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها
التفسير قال ايده الله لما فرغ من التقسيم الاول للقياس شرع في التقسيم الثاني بيان ذلك هو ان اللازم
من القياس اما ان لا يكون هو ولا نقيضه مذكورا بالفعل بوجه ما بل بالقوة واما ان يكون مذكورا بالفعل بوجه
والاول هو الاقتراني ومثاله ما ذكرناه ذلك ان قولنا كل جسم محدث غير مذكور بالفعل ولا نقيضه في القياس
لكنه فيه بالقوة لانه بحسب المؤلف وقد ذكر فيه ان كل مؤلف محدث والثاني هو الاستثنائي ومثاله
قولنا ان كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها لكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها فالنتيجة قولنا فهي
قائمة بذاتها وهي مذكورة فيها بالفعل وان قلنا لكنها ليست قائمة بذاتها فليس لها فعل بذاتها فقولنا
ليست لها فعل بذاتها نقيض النتيجة وهو مذكور بالفعل واعلم ان اللازم في القياس الاستثنائي ليس مقولا فيه
بالفعل ولا نقيضه بالحصر في ذلك انك اذا قلت ان كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها لكن
النفس لها فعل بذاتها فانتج فهي قائمة بذاتها فهذا اللازم ليس هو المذكور في القياس لان هذا يحتمل الصدق
والكذب وذلك لا يحتملهما الا انهما واحد بوجه وهو انه اذا حلل ذلك القياس انحل الى جزئين احدهما قولك
النفس لها فعل بذاتها والثاني قولك هي قائمة بذاتها والنتيجة هي هذه فهذا معنى قوله بوجه **قال الشيخ
في اجزاء القياسات الاقترانية واشكالها** كل قياس اقتراني فانما يكون عن مقدمتين يشتركان في حد
ويفترقان في حدين فيكون الحدود ثلثة ومن شان المشترك فيه ان يزول عن الوسط ويربط ما بين
الحدين الآخرين فيكون ذلك هو اللازم مثل قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث
الحدود الثلثة جسم ومؤلف ومحدث والمؤلف مكرر متوسط والجسم والمحدث متكرران واللازم
هو المجتمع منهما فالمتكرر يسمى حدا اوسط والباقيان يسميان الطرفين والطرف الذي يريد
ان يصير محمولا للازم يسمى الطرف الاكبر والذي يريد ان يصير موضوع اللازم يسمى الطرف الاصغر والمقدمة
التي فيها الطرف الاكبر يسمى الكبرى والتي فيها الطرف الاصغر يسمى صغرى وتاليف الصغرى و
الكبرى يسمى قرينة وهيئة الاقتران يسمى شكلا والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر قياسا ويسمى
واللازم ما دام لم يلزم بعد بل يساق اليه القياس يسمى مطلوبا فاذا لزم يسمى نتيجة والحد الاوسط

ان كان محمولا في مقدمة وموضوعا في الاخرى سمي ذلك الاقتران شكلا اول وان كان محمولا فيهما سمي شكلا ثانيا
وان كان موضوعا فيهما سمي شكلا ثالثا ويشترك الاشكال كلها في انه لا قياس عن جزئيتين ويشترك ما خلا
الكائنة عن الممكنات في انه لا قياس عن سالبتين ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية والنتيجة يتبع اخس
المقدمتين في الكم اعني الكلية والجزئية وفي الكيف اعني الايجاب والسلب ثم يختص كل شكل بشرائط **التفسير**
قال ايده الله القياس الاقتراني اما ان يكون مركبا من حمليات ساذجة واما ان يكون مركبا من شرطيات
ساذجة واما ان يكون مركبا منهما والشرطيات والذي من الشرطيات فاما ان يكون من المتصلات فقط او من
المنفصلات فقط واما ان يكون منهما فالشيخ ذكر ما هو من الاقترانات الحملية وقدمه على الشرطيات لبساطته
وهو ان كل مقدمتين لا محالة يشتركان في حد ويفترقان في حدين بيانه هو ان كل قضية فلها طرفان محكوم به
ومحكوم عليه ولا بد وان يكون بينهما نسبة فاذا كانت النسبة بينهما مجهولة فلا بد من ثالث يكون له نسبة اليهما بحيث
متى عرفنا ما عرفنا تلك النسبة المجهولة لا محالة ويجب ان يكون لذلك الثالث نسبة معلومة الى كلا الطرفين
وبسبب ذلك يحصل مقدمتان فهذا الثالث يسمى الاوسط لتوسطه بين محمول النتيجة وموضوعها وذلك
الوسط يجب ان يكون مكررا في المقدمتين وظهر ان القياس الاقتراني لا بد فيه من مقدمتين وحدود ثلثة ومثاله
من الحمليات كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث ينتج كل جسم محدث فههنا حدود ثلثة الجسم والمؤلف والمحدث
فالحدان منها وهما الجسم والمحدث موضوع النتيجة ومحمولها وموضوع النتيجة يسمى الحد الاصغر ومحمولها يسمى الاكبر
وانما سميا بهما لان القضية الكلية لا يمكن ان يكون موضوعها اعم من محمولها ومحمولها يمكن ان يكون اعم من
موضوعها والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي فيها الاكبر يسمى الكبرى وتاليف المقدمتين
يسمى بالاقتران وهيئة التاليف من نسبة الحد الاوسط الى الطرفين يسمى شكلا واعلم ان الاشكال القياسية
تارة يذكر على ثلثة اقسام واخرى على اربعة اقسام فالاول وهو الذي ذكره المعلم الاول وتبعه الشيخ في
هذا الكتاب وهو ان الحد الاوسط ان كان محمولا في المقدمة وموضوعا في الاخرى فيسمى الشكل
الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث اما الثاني
وهو الذي ذكره جالينوس الطبيب واورده الشيخ في الشفاء وتبعه بعض المتاخرين على ذلك وهو ان
الاوسط اما ان يكون محمولا في احدهما موضوعا في الاخرى واما ان يكون محمولا في كليهما او موضوعا في كليهما
واذا كان موضوعا في احدهما محمولا في الاخرى فاما ان يكون محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحمول
المطلوب او موضوعا لموضوع المطلوب فالاقسام على هذا التقسيم صارت اربعة فالشكل الاول هو الذي
يكون الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى والشكل الثاني هو الذي يكون الاوسط محمولا في
الصغرى والكبرى والشكل الثالث هو الذي يكون الاوسط موضوعا فيهما والشكل الرابع هو الذي
يكون الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو على الضد الشكل الاول ثم اختلفوا في سبب
القاء الشكل الرابع فذهب بعضهم الى ان المعلم الاول انما القاه لانه لا فائدة فيه لانه هو الشكل الاول
بعينه الا انه مخالفه في النظم والتاخير من حيث اللفظ بان قدم الكبرى على الصغرى فانك اذا قلت كل



٦٤

جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا هو الشكل الاول فاما اذا قلت كل مؤلف جسم ثم قلت وكل محدث مؤلف فهذا هو الشكل الرابع ولا تفاوت بينهما الا في التقديم والتأخير في اللفظ ومنهم من قال الاثر كالعلم لانه في غاية البعد عن الطبع يحتاج في ابانة ما ينتج عنه الى كلفة متضاعفة بيانه هو ان المذهب الطبيعي حاصل الا في الشكل الاول لان الذهن ينتقل من الموضوع الى الاوسط ومنه الى المحمول فلا جرم كان ساحه سيافان عكست كبراه صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك يرد الثاني الى الاول بعكس الكبرى وان عكست صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك يرد الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست كلتي مقدمتيه صار الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير كلتي مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع الطرفين في الاوسط والاوسط في الطرفين فلعدم مناسبته عن الطبع وانه غير ملائم للعادة النظرية وهو مستغنى عنه طرحه واقتصر على الاشكال الثلاثة ومع ذلك فانا نورده على الاستقصاء ان شاء الله ليقف عليه الطالب ولما فرغ الشيخ من تقسيم الاشكال شرع في بيان احكام مشتركة فيما بين الاشكال كلها الاول انه لا قياس عن جزئيتين لان البعض الذي حمل عليه الاكبر او سلب عنه يحتمل ان يكون عين البعض الذي حمل عليه الاكبر او سلب عنه ويحتمل ان يكون عين البعض الذي حمل على الاصغر ويحتمل ان يكون غيره فعلى التقدير الاول ينتج وعلى الثاني لا ينتج وكان عقيما الثاني انه لا قياس عن سالبتين ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية الا في الممكنات على ما سيأتي ان شاء الله الثالث ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين يعني ان كانت في المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية وان كانت في المقدمتين سالبة ولا شك ان الجزئي اخس من الكلي والسالب اخس من الموجب واعلم ان قوله النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم الكلية والجزئية فهذا صادق مطلقا واما في الكيف فغير صادق مطلقا فان الصغرى اذا كانت سالبة ممكنة والكبرى موجبة ضرورية فالنتيجة لا تكون سالبة ممكنة على ما نعرفه ان شاء الله تعالى

في ضروب الشكل الاول من المطلقات قال الشيخ

فالشكل الاول انما ينتج فيه ما كان كبراه كلية وصغراه موجبة فيكون لا محالة ضروبا اربعا الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج كلية موجبة مثاله كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو قياس كامل على ان كل ج ا كقولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث ينتج كل جسم محدث الضرب الثاني من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب ا فهو القياس الكامل على انه لا شيء من الاجسام بقديم الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة كقولك بعض ج ب وكل ب ا فهذا قياس كامل على ان بعض ج ا مثاله قول القائل بعض الفصول بعد وكل بعد كم فبعض الفصول كم الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج ليس كل ج ا مثاله بعض الفصول كم ولا شيء مما هو كم بكثيف فلا كل فصل بكثيف وسائر الاقترانات التي يمكن ان نعرفه بالعدد بعد هذه الاربعة لا ينتج شيئا بعينه بل اذ اصدق جميع طرفيها على الايجاب في مادة وجدت مادة اخرى انما يصدق

٦٥

فيها جميع الطرفين على السلب ويكون الاقتران واحدا بعينه ثم قد علمت ان الشكل الاول ينتج جميع المطالب المحصورة الاربعة وما لم يكن فيها جزئي فلا ينتج جزئيا **التفسير** قال ايده الله ههنا مباحث الاول لم سمي هذا الشكل اولا والجواب منه وجوه الاول لان انتاجه بين بنفسه وقياساته كاملة لا يحتاج ان يعمل بها شيء حتى تنتج الثاني انه ينتج جميع المطالب الاربعة الكلي الموجب والكلي السالب والجزئي الموجب والجزئي السالب ولا ينتج الكلي الموجب الذي هو اصل المطالب غيره والشكل الثاني لا ينتج الا السالب والثالث لا ينتج الا الجزئي الثالث ان سائر الاشكال قد تبين قياساته بهذا الشكل البحث الثاني هذا الشكل له شرطان في الانتاج الاول كون صغراه موجبة لانه لو كانت سالبة حتى يكون الاصغر مباينا للاوسط فيحتمل ان يكون الاكبر الثابت للاوسط مباينا ايضا للاصغر وذلك لاندراجهما تحت الاكبر مثل قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان والحق ان كل انسان حيوان ويحتمل ان لا يكون مباينا له مثل قولنا في الكبرى وكل فرس صهال والحق ههنا لا شيء من الانسان بصهال فلما اختلف النتيجة علم عقمه لكن اذا كانت الصغرى سالبة ممكنة او وجودية سلب السلب فيها الى الايجاب اي صدق موجبتها مع سالبتها وكانت منتجة بالعرض لاستلزامها الموجبة المنتجة له بالذات الثاني كون كبراه كلية لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون البعض الذي حمل عليه الاكبر غير البعض الذي حمل على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس والحق لا شيء من الانسان بفرس ويحتمل ان يكون عينه مثل قولنا في الكبرى وبعض الحيوان ناطق والحق ههنا الايجاب فلما اختلفت النتيجة كان عقيما وعند تحقق هذين الشرطين ينتج المطالب الاربعة لان الصغرى اذا كانت موجبة يندرج الاصغر تحت الاوسط ان كانت الصغرى كلية او بعضه ان كانت جزئية ثم اذا حكمنا على كل الاوسط بحكم ايجابا كان او سلبا كان ذلك الحكم لا محالة متعديا الى الاصغر البحث الثالث في قرائن هذا الشكل انك اذا عرفت ان القضايا اما مهملة واما شخصية واما محصورة والمهملات في حكم الجزئيات فلنستغن بها عنها والشخصيات لا فائدة في اقامة الاقيسة عليها فانك اذا قلت زيد هذا وهذا ابو بكر لم يكن علمك بان زيدا ابو بكر متوقفا على هذا القياس لان من علم هذا ابو بكر وهذا بعينه زيد كان عالما بان زيدا ابو بكر فتعينت القضايا المستعملة في القياسات هي المحصورات وهي اربع موجبة كلية وسالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية وكل واحد من هذه الاربع اذا جعلت صغرى امكن ان تقول لها اربع كبريات محصورات فيطلع الاقترانات ستة عشر لكن اشتراط كون الصغرى موجبة اسقط ثماني اقترانات ا الصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة الكلية ب الصغرى السالبة الكلية والكبرى السالبة الكلية ج الصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة الكلية د الصغرى الموجبة الجزئية د الصغرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الجزئية ه الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية و الصغرى السالبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية ز الصغرى السالبة الجزئية واشتراط كون الكبرى كلية اسقط اربعا اخرى ا الصغرى الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية ب الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية ج الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية د الصغرى

66

الموجبة الجزئية للكبرى الجزئية السالبة الجزئية فيقسم من جملة الستة عشر اربع اقترانات منتجة آ من كليتين موجبتين ب من كليتين والكبرى سالبة ج من موجبتين والصغرى جزئية د من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
وامثلة هذه الضروب مذكورة في الكتاب وقوله بفصول لفصول ابعاد ولم نقل كل الفصول لان فصل الانسان والفرس والفصول التي تتركب منها الحد مع الجنس القريب لا تكون ابعادا في الشكل الثاني من المطلقات

قال الشيخ واما الشكل الثاني فالمشهور فيه انه مهما كانت الكبرى فيه كلية واحدى المقدمتين مخالفة للاخرى في الكيف كان منتجا ولو من المطلقات واما الحق فموجب السالبة المطلقة اذا لم تكن بالشرط المذكور وجب ان تنعكس كنفسها على نفسه في المذهب الحق لم يلزم في الشكل الثاني من المطلقتين منتجة كما لا يلزم من الممكنتين فهاهنا الذي نكون نحسب يلزم عنه منتجة فقد علم آنفا كان فيانا ساقية غير كاملة

التفسير الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط فيه محمولا على الطرفين وفيه ابحاث البحث الاول انما اخر هذا الشكل عن الاول لما ذكرنا وقدم على الباقي لانه ينتج ما هو انفع في العلوم وهو الكلي السالب وذلك الباقي لا ينتج الا الجزئي وان كان ينتج الموجب الجزئي وهذا لا ينتج الا السالب لكن السالب الكلي انفع في العلوم من الموجب الجزئي ولانه يرتد الى الاول بعكس الكبرى والباقي يرتد بعكس الصغرى والكبرى اشرف المقدمتين البحث الثاني خاصيته في نتاجه انه لا ينتج الا السالب لان حقيقته راجعة الى الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات لامتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم البحث الثالث له شرطان في الانتاج الاول اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب فالموجبتان لا تنتجان فيه لان الشيء الواحد قد يحمل بالايجاب على شيئين متباينين كالجسم يحمل على متباينين كالحجر والحيوان فيكون النتيجة سالبة وعلى متصفين كالانسان والناطق فيكون النتيجة موجبة والسالبتان كذلك لا ينتجان فان الشيء الواحد قد يسلب عن متباينين وعن متصفين كالحجر عن الانسان والفرس تارة وعن الانسان والناطق اخرى الشرط الثاني كون الكبرى كلية وذلك لانه يحتمل كون الاكبر اعم من الاصغر لا اخص لامتناع سلب العام عن الخاص مثال الاول قولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس فانه لا يصح سلب الحيوان عن الانسان ومثال الثاني قولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق فانه لا يصح سلب الحيوان عن الانسان لانه لو سلب لا عم عن الاخص بطل العموم البحث الرابع المشهور ان المطلقتين ينتجان في هذا الشكل وكذا الممكنتين والحق انما ينتج من المطلقتين اذا كانت السالبة منعكسة على نفسها وهي المشروطة بشرط دوام الموضوع موصوفا بما وصف به وذلك لان شيئا واحدا قد يحمل على شيء واحد تارة بالايجاب المطلق وتارة يسلب بالسلب المطلق مثل قولنا زيد ضاحك وزيد ليس بضاحك ولا يلزم ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه بل الشيئان المحمول احدهما على الاخر قد يحمل على احدهما ما يسلب عن الاخر مثل قولنا هذا الانسان ضاحك هذا الناطق ليس بضاحك ولا يلزم ان يقال هذا الانسان ليس بناطق هذا اذا كان الاصغر والاكبر جزئيين اما اذا كانا كليين فكذلك ايضا لانه يصح ان يحمل الشيء بالايجاب المطلق على جزئيات كلي ويسلب ايضا بالسلب المطلق مثل قولك كل واحد من الناس ضاحك لا واحد من الناس

۱۰

67

ضاحك ولا يلزم سلب تلك الجزئيات عن نفسها وايضا توجد كليات مثلا زمان قد يحمل على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الاخر مثل قولنا كل انسان ضاحك بالفعل ولا واحد من الناطق بضاحك ولا يلزم سلب احدهما عن الاخر فيتبين ان الجزئي الواحد بل الجزئيان المتوافقان بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليين المتوافقين قد يحمل على كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شيء بالايجاب المطلق ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ولا يلزم سلب شيء منها من شيء بل الحق الايجاب في هذه المواضع وايضا فالجزئيان المتباينان والكليان المتباينان قد يوجب على احدهما شيء بالايجاب ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ويكون التحقق هناك السلب لما كان اللازم تارة الايجاب وتارة السلب لا جرم كما زعمتها والحاصل ان الاختلاف في العوارض المفارقة مشترك فيه بين الامور المتوافقة وبين الامور المتباينة فلا يمكن الاستدلال بذلك لا على التباين ولا على التوافق واحتج من ظن ان المطلقتين والممكنتين ينتجان في هذا الشكل بالعكس والخلف اما العكس فاذا قلنا كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى حتى يصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى وهو كل ج ب فينتج لا شيء من ج ا واما الخلف فهو انه ان لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضيف اليها الكبرى وهو لا شيء من ا ب ينتج ليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف والجواب اما انا ان هذه السالبة لا تنعكس البتة وان قولنا كل ج ب بالاطلاق العام مع قولنا ليس بعض ج ب بالاطلاق العام لا يتناقضان

قال الشيخ والضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فنقول انه لا يصح لا شيء من ج ا لانا اذا اخذنا السالبة المطلقة الكلية بحيث تنعكس على نفسها فيصير لا شيء من ب ا وكان كل ج ب فلا شيء من ج ا فحكم الضرب الثاني من الشكل الاول وقد بين بالخلف انه ان لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا فبعض ج ا وعلى ما فرضنا ان الكلية السالبة يكذب معها الجزئية الموجبة للشرط المتقدم فاذا كان بعض ج ا ولا شيء من ا ب كان لا كل ج ب وكان كل ج ب هذا خلف والضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا انعكس الصغرى ونقول كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج فينعكس لا شيء من ج ا وبالخلف انه ان كان بعض ج ا وكل ا ب فبعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف والضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس كل ج ا بين بعكس الكبرى وبالخلف ايضا انه ان كان كل ج ا ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ب وكان بعض ج ب هذا خلف والضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله ليس كل ج ب وكل ا ب فليس كل ج ا ولا يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية واذا اضيفت الى الصغرى السالبة الجزئية كان من جزئيتين لا ينتجان بل يحتاج ان ناخذ الافتراض بدل العكس هاهنا بان نفرض البعض الذي هو ج وليس ب د فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ثم نقول بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا ويبين بالخلف ايضا انه ان كان كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب وكان ليس كل ج ب فهذه الضروب المنتجة وسائرها

منها ج
ينتج ج سالبة

عقمه للسبب المذكور في شرطيها من الشكل الاول التفسير قال ادام الله قد عرفت ان القضايا النافعة في العلوم
هي المحصورات الاربع فاذا جعلنا كل واحدة صغرى وضممنا اليها الباقي تحصل ستة عشر ضربا ولما شرطنا كون
احدى المقدمتين موجبة سقطت ثمانية قرائن ولما اوجبنا كلية الكبرى سقطت اربع اخرى فبقيت الضروب
المنتجة اربعا الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا بيانه
بالعكس والخلف اما العكس فان تعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ا ينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول لا شيء من ج ا واما الخلف فهو ان كذب قولنا لا شيء من ج ا صدق
نقيضه وهو بعض ج ا فنضيف اليها الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج ليس كل ج ب وقد كان كل ج ب
هذا خلف ولقائل ان يقول ان هذا ليس خلفا الا ان المطلقات لا تكذب فيها ان يقال كل ولا كل
فانه يجوز ان يكون كل واحد يفعل في كل واحد وقتا ما ولا كل واحد يفعل في كل واحد وقتا آخر وليس هذا اعلق محال
والجواب الذي يذهب اليه ههنا في استعمال المطلقات ما كان منها مثلا يعني لا شيء من ا ب ما دام ا ب
كذلك قولنا كل ج ب فانما يعني به كل ج ب ما دام ج فيكون النتيجة لا شيء من ج ا ما دام ج وهذا لا يصدق
قولنا بعض ج ا ما دام ج واذن هذا خلف فيه اما ان التاليف عقيم واما ان المقدمات كاذبة لكن
التاليف منتج والقائلة لا شيء من ا ب كانت موضوعة حقة فبقي ان السبب هو كذب قولنا بعض ج ا فلا شيء
من ج ا وظن قوم انه لا حاجة في بيان هذا الشكل الى العكس والخلف بل هذا بين بنفسه لان ب لما كانت
مسلوبة عن شيء موجبة لشيء آخر فالشيئان متباينان فاذا كان ب ثابتا لج والفرض بيانا لا ب وجب ان
يكون مباينا لج اذ لو كان ثابتا لج وج ثابت لب لزم ان يكون ا ثابتا لب واعلم ان منشا هذا الظن
الجهل بالفرق بين البين بنفسه وبين القريب من البين بنفسه واما الحجة فلا تتم الا بالرد الى البين بنفسه كما
ذكرنا الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة كلية مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء
من ج ا فانا اذا عكسنا الصغرى واضفناها الى الموجبة ينتج لا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة ولكنه ههنا بين
الضربين ان الاوسط لما كان مباينا لاحد الطرفين دون الآخر وجب التباين بينهما الضرب الثالث من صغرى
موجبة جزئية وسالبة كلية كبرى مثاله بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج ليس بعض ج ا فانا نعكس
الكبرى هكذا لا شيء من ب ا ونضيف الصغرى اليها هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فليس بعض ج ا
والخلف انه لو لم يصدق ليس بعض ج ا لصدق كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وقد كان بعض ج ب
هذا خلف الضرب الرابع من صغرى سالبة جزئية وموجبة كلية كبرى مثاله ليس بعض ج ب وكل ا ب
ينتج ليس كل ج ا لا يمكن بيانه بالعكس لانا ان عكسنا السالبة الجزئية لا تنعكس لما ذكرنا من ان السالبة
الجزئية لا تنعكس وان عكسنا الكبرى فهي تنعكس جزئية والجزئيتان لا تنتجان فاذن بيانه بالخلف والافتراض
اما الخلف فهو انه لو لم يصدق ليس كل ج ا صدق كل ج ا وكل ا ب ينتج كل ج ب وكان ليس بعض
ج ب هذا خلف واما الافتراض فان نفرض بعض ج الذي ليس ب د فيصدق لا شيء من د ب وكل ا ب ينتج لا
شيء من د ا ونقول بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج ليس بعض ج ا وهو المطلوب قال الشيخ

فصل في الشكل الثالث من المطلقات

واما الشكل الثالث من المطلقات فان شرطه في الانتاج ان يكون الصغرى موجبة ثم لا بد من كلية في كل
شكل فيكون قرائنه الستة الاولى من كليتين موجبتين ينتج جزئية موجبة مثاله كل ب ج وكل ب ا فبعض
ج ا بين بعكس الصغرى ورد القرينة الى ثالث الاول وبالخلف انه ان كان لا شيء من ج ا وكل ب ج فلا ب
من ب ا هذا خلف والثانية من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية وبين بعكس الصغرى وبالخلف
والثالثة من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية موجبة كالضرب الاول وعلى نحو بيانه
والرابعة من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله كل ب ج وبعض ب ا ينتج بعض
ج ا وبين بان نعكس الكبرى ونجعلها صغرى ونقرن بها الكبرى فينتج بعض ا ج ثم ننعكس فبعض ج ا انما
العكس الثاني ينتج ان النتيجة مطلقة على الراي الاول واما على الراي الثاني فلا يبين هذا العكس فانه
لا يجب ان يكون عكس المطلقة بالراي الثاني مطلقة بل مطلقة بالراي الاول بالافتراض على ما سنبينه في
مواضع اخرى وقد يبين ان هذا الضرب ينتج بطريق الخلف الخامسة من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
كبرى ينتج سالبة ولا يمكن ان يبين بالعكس مثل ما قلنا في رابع الثاني لكن بالافتراض فلنفرض البعض الذي
ليس ب ا د فيكون كل د ب وبعض ب د فيكون بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا وقد يبين بالخلف
ايضا انه ان لم يكن كذلك بل كان كل ج ا وكل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف والسادسة
من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة يبين بالعكس الصغرى وبالخلف ايضا ان النتيجة جزئية سالبة
فهذه الضروب المنتجة وما بعدها عقيمة وقد تبين لك ان هذا الشكل لا ينتج مطلوبا كليا وينتج جزئي
وان لم يكن المقدمة جزئية التفسير قال ادام الله هذا الشكل له خواص وشرائط في الانتاج اما خاصة في
~~الانتاج فهو انه لا ينتج الا الجزئي وذلك لان~~ ... وذلك لان حقيقة
هذا الشكل راجعة الى ان الاوسط فيه موضوع الطرفين ولما كان الاوسط موضوع الطرفين حصل بينهما
فيه التلاقي اما بالسلب او بالايجاب وذلك يقتضي الحكم الجزئي ولا يجب الكلي لاحتمال ان يكون احد الطرفين اعم
من الآخر فلا يحصل بينهما التلاقي خارج ذلك الاوسط والشرائط في الانتاج اثنان الاول ان يكون صغراه موجبة
لاحتمال ان يكون الاصغر المسلوب عن الاوسط خارجا عن الاكبر مباينا له واحتمال كونه داخلا فيه وامتناع
سلب العام عن بعض الخاص مثال الاول قولنا لا شيء من البياض بسواد وكل بياض مفرق للبصر والحق ههنا
السلب ومثال الثاني قولنا لا شيء من البياض بسواد وكل بياض لون والحق ههنا الايجاب لان سلب
العام عن بعض الخاص غير ممكن اما اذا جعلنا السالبة كبرى كان اللازم سلب الخاص عن بعض العام وهو غير
منكر الشرط الثاني كون احدى المقدمتين كلية لاحتمال ان يكون البعض الذي فيه الاصغر مغايرا للذي
فيه الاكبر وحينئذ لا يحصل التلاقي واذا عرفت هذا فنقول لما اشترطنا كون الصغرى موجبة اسقط ثمانية من
ضروبه ولما اشترطنا كون احدى المقدمتين كلية اسقط ضربين آخرين وبقيت الضروب المنتجة ستة الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثاله كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا بالعكس والخلف اما العكس
فان نعكس الصغرى فيصير هكذا بعض ب ج ونضيف اليها الكبرى فيصير بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا الضرب الثالث

من الشكل الاول بعض ب ا وهو المطلوب واما الخلف وهو انه ان لم يصدق ما ذكرنا صدق نقيضه اي لا شي
من ب ا فنقول كل ج ب ولا شي من ب ا ينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول لا شي من ج ا وكان
كل ج ا هذا خلف الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج جزئية سالبة مثاله كل ج ب ولا شي من ج ا ينتج
ليس بعض ب ا بيانه بالعكس والخلف اما العكس فنعكس الصغرى فنقول بعض ب ج ولا شي من ج ا فبعض
ب ليس ا واما الخلف فهو انه ان لم يصدق هذا لصدق نقيضه وهو كل ب ا ومعنا كل ج ب فينضم
اليه فيصير كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وقد قلنا لا شي من ج ا هذا خلف الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله بعض ج ب وكل ج ا فبعض ب ا بيانه بعكس الصغرى والخلف الرابع
من موجبتين والكبرى جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله كل ج ب وبعض ج ا فبعض ب ا بيانه بالعكس والخلف
اما العكس فهو ان نعكس الكبرى فيصير بعض ا ج وكل ج ب فبعض ا ب ثم نعكس النتيجة فيصير بعض ب ا
واما الخلف فهو انه ان لم يصدق هذا لصدق نقيضه وهو انه لا شي من ب ا فنقرن بها الصغرى وهو
كل ج ب فيصير هكذا كل ج ب ولا شي من ب ا ينتج لا شي من ج ا وكان بعض ج ا هذا خلف الخامس من
موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله بعض ج ب ولا شي من ج ا فبعض ب ليس
ا بيانه بعكس الصغرى والخلف اما العكس فان نعكس الصغرى فيصير بعض ب ج ولا شي من ج ا فبعض
ب ليس ا واما الخلف فهو انه ان لم يصدق هذا لصدق نقيضه وهو كل ب ا ومعنا بعض ج ب
ينتج بعض ج ا هذا خلف السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة لانه
مثاله كل ج ب وبعض ج ليس ا فبعض ب ليس ا لا يمكن بيانه بالعكس لان الكبرى السالبة الجزئية
لا تنعكس والصغرى الموجبة الكلية تنعكس جزئية فلا ينتظم منهما قياس بل بيانه بالخلف والافتراض اما الخلف
فهو انه ان لم يصدق هذا لصدق نقيضه وهو كل ب ا ومعنا كل ج ب فنقرن بقولنا كل ب ا ينتج كل
ج ا وقلنا بعض ج ليس ا هذا خلف واما الافتراض فهو ان نفرض بعض الجيم الذي ليس ا د فنقول كل د ج
وكل ج ب فكل د ب ثم نقول كل د ب ولا شي من د ا فليس كل ب ا فقد مضى شرح الاشكال الثلثة
المعتبرة بقي علينا ان نذكر الشكل الرابع الذي وعدنا ان نذكره فنقول الشكل الرابع له خواص
اما في التاليف فان يكون الحد الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى واما في الانتاج فهو انه لا ينتج
الكلي الموجب ويسمى سالبا لان طريق انتاج الكليتين في هذا الشكل انه راجع الاكبر تحت الاوسط المندرج
تحت الاصغر اندراجا كليا اما بالسلب او بالايجاب فيلزم ان يكون كل الاكبر اصغر او لا شي من الاكبر باصغر
لكن الموجبة الكلية لا يجب ان تنعكس كليا بل جزئيا فكانت النتيجة جزئية والسالبة الكلية يجب انعكاسها كليا
فلا جرم كانت النتيجة كلية وهذا يظهر ان السالبة المستعملة فيه يجب ان يكون منعكسة وله شرايط في
الانتاج احدها ان لا يكون السالبة الجزئية مستعملة فيه اصلا لانا لو جعلنا احدى مقدمتيه سالبة جزئية فلا بد
وان يكون الاخرى موجبة كلية لانه لا قياس عن جزئيتين ولا عن سالبتين وحينئذ اما ان يجعل السالبة
الجزئية صغرى او كبرى والاول لا ينتج لانه يحتمل ان يكون الاوسط جنسا للاصغر والاكبر فاذا سلبنا

الاصغر عن بعض الجنس واوجبنا الجنس على فصل النوع الاول واوجبنا الجنس على نوع اخر تحت ذلك الجنس
فانه لا ينتج لا السلب ولا الايجاب مثال الاول قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان فانه
لا ينتج قولنا بعض الانسان ليس بناطق ومثال الثاني قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل فرس حيوان
فلا ينتج بعض الانسان فرس والثاني لا ينتج ايضا لان الشي اذا حمل عليه جنس ثم سلب ذلك الشي عن بعض شي اخر
فقد يكون ذلك الجنس وذلك الاخر متوافقين وقد يكونان متباينين مثال الاول كل انسان حيوان وليس
كل حساس بانسان فلا ينتج السلب وهو بعض الحيوان ليس بحساس ومثال الثاني قولنا كل انسان حيوان
وليس كل حجر بانسان فانه لا ينتج ان بعض الحيوان ليس بحجر لكن ذلك الانتاج ليس من الاقتران بل من المادة
والشرط الثاني في انتاج هذا الشكل هو ان لا يكون الكبرى موجبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
لانه اذا جعل بعض الاوسط موضوعا للشي وحمل كله على شي اخر فذانك الشيئان قد يكونان متباينين كقولك
بعض اللون سواد وكل بياض لون والحق لا شي من السواد ببياض وقد يكونان متوافقين كقولنا بعض
الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق كل انسان ناطق فاذا لم ينتج لا السلب ولا الايجاب كان
عقيما واذا عرفت هذا فنقول اشتراط الشرط الاول اسقط من الاقسام الستة عشر سبعا واشتراط الثاني اسقط ضربا
اخر واشتراط ان لا يكونا جزئيتين ولا سالبتين ولا صغرى سالبة كبرى جزئية اسقط ثلثة فبقيت الضروب
المنتجة فيه خمسة الضرب الاول من كليتين موجبتين مثاله كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا بيانه بوجوه الاول
ان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج تحت الاوسط المندرج تحت الاكبر فيلزم ان يكون كل الاكبر اصغر
لكن يحتمل ان يكون الاصغر اعم لاحتمال كون المحمول اعم من موضوعه فالمتيقن بعض الاصغر اكبر الثاني
ان يجعل صغراه كبرى وكبراه صغرى فيرتد الى الاول وينتج موجبة كلية ثم نعكسها موجبة جزئية هكذا كل ا ب
وكل ب ج ينتج من الضرب الاول من الشكل الاول كل ا ج ثم نعكس بعض ج ا الثالث ان نعكس كبراه ليرتد الى
الثالث هكذا كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا الرابع الخلف ان كذب بعض ج ا لصدق نقيضه وهو لا شي
من ج ا دائما ينتج من الشكل الاول لا شي من ب ا دائما فنعكس لا شي من ا ب دائما وكان كل ا ب هذا خلف
الضرب الثاني من كلية موجبة صغرى وموجبة جزئية كبرى مثاله كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا بيانه
من وجوه الاول ان الصغرى دلت على ان الاصغر محمول على كل الاوسط والكبرى دلت على ان الاوسط
محمول على بعض الاكبر فيلزم ان يكون الاصغر حاصلا لبعض الاكبر فبعض الاصغر اكبر وبقية الوجوه بعينها
واما الضرب الثالث لا شي من ب ج وكل ا ب ينتج لا شي من ج ا بيانه بوجوه الاول وهو ان الصغرى
دلت على ان الاصغر مباين لكل الاوسط والكبرى دلت على حصول الاوسط لكل الاكبر فيلزم حصول
التباين بين كل الاصغر والاكبر فلا شي من الاصغر باكبر والثاني ان يرد الى الشكل الاول فيجعل الكبرى
صغرى هكذا كل ا ب ولا شي من ب ج ينتج من الشكل الاول لا شي من ا ج فنعكسه فيصير لا شي من ج ا
والثالث ان يرد الى الشكل الثاني بان نعكس الصغرى هكذا لا شي من ج ب وكل ا ب ينتج من الثاني لا
شي من ج ا ويظهر منه ان السالبة يجب ان يكون منعكسة والرابع من البيان الخلف وهو انه ان كذب

لا شئ من ج ا صدق نقيضه وهو بعض ج ا وكل ا ب فبعض ج ب وكان لا شئ من ب ج هذا خلف الضرب
الرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى مثاله كل ب ج ولا شئ من ا ب فليس كل ج ا لا يمكن
بيانه بالاول لان السالبة لا تصير صغرى للاول فتبين بالثاني وبالثالث وبالخلف اما بيانه بالثاني فان يرد
الى الشكل الثاني بان تعكس الصغرى فتصير بعض ج ب وتضيف اليه كبرى القياس اعني ليس كل ج ا من الشكل
الثاني واما بيانه بالثالث فان تعكس الكبرى فتصير لا شئ من ب ا فنقول كل ب ج ولا شئ من ب ا فليس كل
ج ا واما الخلف وهو انه لو كذب بالاطلاق ليس كل ج ا صدق نقيضه وهو كل ج ا دائما وكان بالاطلاق
المنعكس لا شئ من ا ب فدائما لا شئ من ج ب فدائما لا شئ من ب ج وكل ب ج هذا خلف فان قيل ما الفرق
بين ما اذا جعلت الموجبة الكلية صغرى وبين ما اذا جعلنا كبرى فنقول اذا جعلتها صغرى احتمل ان
يكون الاصغر اعم من الاوسط وان يكون الاكبر ايضا اخلا فيه فلا جرم وجب سلب الاكبر عن بعض الاصغر
لا عن كله كقولك كل انسان حيوان ولا شئ من الفرس بانسان اما اذا جعلتها كبرى كان الاوسط
مساويا للاكبر فاذا دلت الصغرى على ان الاوسط منافٍ لكل الاصغر كان الاكبر المساوي للاوسط وجب
ان يكون بكليته منافيا للاصغر الضرب الخامس من حزبه موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله
بعض ب ج ولا شئ من ا ب فليس كل ج ا ويمكنك ان تبينه بما ذكرنا من الوجوه **قال الشيخ في التاليف
من الضروريات** اما الشكل الاول من الضروريين فلا عالت المطلقتين في الانتاج في الكمال لا الا جهة
الضرورة في المقدمات والنتيجة واما الشكلان الاخيران فلا يمالنا ايضا نظيرهما من المطلقات في الانتاج
وفي تصحيح الانتاج منه الاول في شيئين احدهما الجهة والثاني ان رابع وخامس الثالث كانا انما يتبينان
في المطلقتين بالافتراض والخلف وهاهنا نتعذر ذلك فانا ان دفعنا الضروري السالب وجب ان
نضع الموجب الذي يقابله ممكنا عاما لا حقيقيا فاذا قرناه بالمقدمة الاخرى لنبين الخلف كان الامر
من ممكن عام وضروري ونحن لم نعرف بعد ان هذا الاقتران ماذا ينتج ولا ان وضعنا الممكن كالموجود
ينتج ذلك انما انا لم نعرف ما يعرض من ذلك فاما اذا استعملنا الافتراض فان احد قياسي الافتراض
قد يكون من ضروريين واما القياس الثاني فيكون من وجودية وضرورية وذلك مجهول واعلم
ان كل افتراض فانما يتم بقياس من الشكل بعينه وقياس من الشكل الاول ولكن اذا تركنا هذا الماخذ
ورجعنا الى الامور انفسها حق لنا ان نعلم ان الاختلاط من وجودية صغرى وضرورية كبرى في
الشكل الاول وان لم ننبه عليه بعد فليس قياسا غير كامل يحتاج الى ان يدل على انه ينتج فجينئذ نجد سبيلا
الى استعمال وجهي الخلف والافتراض في هذا البيان فلنبين بها **التفسير** قال ابن الله انما ليف
من الضروريات في الشكل كالتاليف من المطلقات لا تفاوت بينهما الا في جهة الاطلاق والضرورة
واما في الشكل الثاني فكذلك ايضا لا اختلاف بين الضروريات والمطلقات الا في الضرب الرابع منه
فانه يتبين هناك بالخلف والافتراض وهنا يتعذر ذلك اما الخلف فانه يجب ان يوجد في السوريات الممكن
العام وحينئذ يكون الاقتران من الممكن العام والضروري ونحن لم نعرف بعد هذا الاختلاط وان

وضعنا الممكن العام موجودا كان لنا ذلك لانه ليس يستحيل فرض وجوده وضممنا اليه الكبرى الضرورية كان
الاختلاط من الوجودي والضروري لم ينفع ايضا ذلك لانا ما عرفنا هذا الاختلاط واما الافتراض فهو ايضا
مركب من قياسين احدهما من الضروريين والثاني من وجودية وضرورية ونحن لم نعرف انه ماذا ينتج هذا الاختلاط
في الضرب الاول لكن مع ذلك انه قريب من الطبع غير محتاج في انتاجه الى بيان لان الصغرى هي الوجودية وهي
مندرجة تحت الكبرى الضرورية فيتبين ان حكم الضرورة يتعدى من الاكبر الى الاصغر لكونه مندرجا تحت الاكبر
واذا كان ما يعرض الممكن العام الذي هو نقيض الضرورة في الخلف موجودا ليس بمحال فرض الممكن موجودا
فينتظم القياس من الوجودي والضروري مثال ذلك انا نقول في الرابع الثاني بالضرورة ليس بعض ج ب وكل
ا ب بالضرورة اعني بالضرورة ليس كل ج ا او لنفرض بعض ج الذي ليس ب د فيكون بعض
د د وبالضرورة لا شئ من د ب فينتظم قياسا من هذا الشكل فنقول بالضرورة لا شئ من د ب وكل ا ب
بالضرورة اعني بالضرورة لا شئ من د ا او نقرر الموجبة هكذا بالضرورة كل ا ب وبالضرورة لا شئ من د ب
فينعكس بالضرورة لا شئ من د ا ثم نجعل الموجبة الحزبية للافتراض صغرى القياس الثاني وهو بعض ج د بالوجود
وبالضرورة لا شئ من د ا ثم نجعل الموجبة الجزئية الافتراضية صغرى القياس الثاني وهو بعض ج د بالوجود
بالضرورة لا شئ من د ا ينتج على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول ليس كل ج ا وهو المطلوب واما
الخلف وهو انه لم يكن حقا قولنا ليس بعض ج ا بالضرورة لكان نقيضه حقا وهو كل ج ا بالامكان
العام ولنا كل ا ب بالضرورة فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب بالضرورة هذا خلف فالتاليف
من الضروريين في الشكل الثالث سبيله في الانتاج سبيل المطلقات الا في الضرب الخامس كما ذكرنا
وهو ان يرجع الى بديهة العقل فيتبين لنا ان الاقتران من وجودية صغرى وضرورية كبرى في الشكل
الاول ليس قياسا غير كامل وان لم ننبه عليه وحينئذ يمكن ان يبين بالافتراض والخلف كما ذكرنا في الرابع
الثاني والمختلطات **قال الشيخ في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الاول** ان الحق في اختلاط المطلق
والضروري في الشكل الاول هو ما رآه المعلم الاول ان العبرة للكبرى ان كانت مطلقة فالنتيجة مطلقة
مثلها وان كانت ضرورية فالنتيجة مثلها اما في المطلقة فلا شك فيه واما في الضرورية فلان قولنا كل ب ا
بالضرورة وبالضرورة لا شئ من ب ا معناه ان كل واحد مما يوصف بج ويوضع له فيكون ب وقتا ما
ولا بالضرورة او دائما فذلك الشئ موصوف دائما في كل وقت بانه ا او غير موصوف ولا في وقت البتة بانه ا
فيكون ج الموصوف بب كيف وصفت به داخلة في هذا الحكم وهاهنا شئ يجب ان يعلم وهو انه اذا كانت
الكبرى مطلقة ووقت اطلاقها ما دام ذات الموضوع موصوفا بما وصف به فالنتيجة يكون ضرورية لان
ج ب دائما وقد وضع ان ب ما دام فهو ا ج دائما ا فهاهنا قد يكون النتيجة ضرورية والكبرى مطلقة
التفسير قال ابن الله لما فرغ من بيان الاقيسة البسيطة في الاشكال الثلاثة شرع في المختلطات فبدا بالمختلط من
المطلقة العامة والضرورية في الشكل الاول فنقول هذا الاختلاط على قسمين الاول ان يكون الصغرى ضرورية
والكبرى مطلقة عامة وقد اتفقوا على ان النتيجة تابعة للكبرى مثاله من الضرب الاول كل ج ب بالضرورة

وكل د ح بالاطلاق اى كل آ ح بالاطلاق لان الاصغر مندرج تحت الاوسط والاكبر محمول على الاوسط بالاطلاق
فيكون محمولا على الاصغر بالاطلاق ومثاله من الضرب الثاني كل ا ب بالضرورة ولا شيء من ح ب بالاطلاق
ينتج لا شيء من ا ح بالاطلاق لان الاكبر معناه كل واحد واحد مما يوصف ب او يوضع لب بالضرورة فهو
مسلوب الاطلاق عنه اى بالضرورة وغير الضرورة وكل واحد من آ المندرج تحت ب مسلوب عنه ح كذلك
اعنى بالاطلاق ومثال الضرب الثالث منه بعض ا ب بالضرورة وكل ب ح بالاطلاق اى بعض ا ح
بالاطلاق لما ذكرنا ومثال الضرب الرابع منه بعض ا ب بالضرورة ولا شيء من ب ح بالاطلاق اى ليس
كل ا ح بالاطلاق فهذه النتائج تابعة للكبرى والقسم الثاني وهو ان يكون الصغرى مطلقة عامة والكبرى
ضرورية فالنتيجة ضرورية تابعة للكبرى ومثاله من الضرب الاول من الشكل الاول كل ح ب بالاطلاق العام
وكل ب ا بالضرورة اى بالضرورة كل ح ا لانا اذا قلنا في الكبرى وكل ب ا بالضرورة اى كل ما يوصف ب
دائما او غير دائم فهو موصوف با بالضرورة وح من الموصوف بب مطلقا فكان داخلا تحت
الكبرى ويقال عليه ا بالضرورة لانا قلنا كل ما يوصف ب ويحمل عليه ب فهو ا بالضرورة وقد وصف
ح ب وحمل عليه ب فيكون ح ا بالضرورة والنتيجة تابعة للكبرى وخالف ثامسطيوس المعلم الاول
فيه وزعم انها كالصغرى لانا نقول بالاطلاق زيد متحرك وبالضرورة كل متحرك متغير ولا يلزم ان زيد
بالضرورة زيد متغير والجواب عنه ان هذه الكبرى ضرورية مشروطة وكلامنا في المطلقة ومثال الضرب
الثاني منه كل ح ب بالاطلاق ولا شيء من ب ا بالضرورة اى لا شيء من ح ا لان الاكبر معناه
كل ما يوصف ب دائما او غير دائم فبالضرورة ا مسلوبة عنه وح من الموصوفات بب فيكون ا بالضرورة
مسلوبة عنه فلا شيء من ح ا بالضرورة ومثاله من الضرب الثالث منه بالاطلاق بعض ح ب وبالضرورة
كل ب ا اى بالضرورة بعض ح ا لما بينا ومثاله من الضرب الرابع بالاطلاق بعض ح ب وبالضرورة
لا شيء من ب ا اى بالضرورة ليس بعض ح ا فهذه النتائج تابعة للكبرى وينبغي ان تعلم ان الصغرى
اذا كانت ضرورية والكبرى مطلقة من جنس المشروط باتصاف الموضوع بما وصف فالنتيجة ضرورية تابعة
للصغرى والعلة في ذلك انا اذا قلنا كل ب ح بالضرورة وكل ح د فان النتيجة كل ب د بالضرورة لانا
عنينا بقولنا في الصغرى ان ب ما دام موجودا فهو موصوف بح وعنينا بقولنا في الكبرى كل ح د ان كل
ح ما دام موصوفا بح وما له ح فهو د فب ما دام موجود الذات فهو د فالنتيجة ضرورية لان دوام د
لب بواسطة دوام ح لب وما دام ب موجودا فدائم له فكذلك د دائم له مدة دوام ح مدة دوام
وجود ب فما دام ب موجودا فهو ح وما دام ح موصوفا بالجيمية فهو د ما يدوم له ح يدوم له د ولقائل
ان يقول ان هذه النتيجة دائمة والشيخ حكم بكونها ضرورية فيقول لعل اعتماده ان الدوام في الكليات
الصدق من غير الضرورة **قال الشيخ في اختلاطهما في الشكل الثاني** فاما الشكل الثاني فان الظاهر فصل
المشهور هو ان العبرة للسالبة التي تصير كبرى الاول بالعكس او الافتراض وان النتيجة في حكمها
بناء على ان السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها من كل وجه وقد قلنا في ذلك ما قلنا والحق يوجب فيها

بالايجاب ان يسمى منه وان النتيجة دائما ضرورية فاما اذا كانت المطلقة بحيث تصدق ضرورية ملاحظا به
وان كانت بحيث يكذب ضرورية فلان ح وا لما اختلفا في ان احدهما موضوع لب دائما وبالضرورة او
غير موضوع له البتة في وقت ما وللاخر وهو ا موضوع له لا دائما او غير موضوع له دائما بالفعل سح والعقل
ذاتي واحدهما مسلوب عن الاخر بالضرورة ويجب ان يقتصر على هذا القدر من البيان اعتمادا على فهم المتعلم
واذا لم يقنع بهذا القدر فليرجع الى الكتب الكبيرة التي استقصينا فيها هذا الباب وغيره لمعتاد الطالب ولنا
ان نبين من هذا البيان بعينه ان هذا الاختلاط ينتج وان كان من سالبتين او موجبتين في هذا الشكل ويكون
النتيجة سالبة ضرورية وذلك لان المطلق الذي يكون حقيقيا صرفا فسلبه وايجابه بمنزلة ثم اذا اختلف نسبة واحدهما
المحمول الى الطرفين في الدوام واللادوام فان اتفقت في الايجاب والسلب كان بينهما خلاف ضروري ه
التفسير قال ابده الله يريد ان يبين ان الاختلاط بين المطلق والضروري ماذا ينتج فنقول قد ذكرنا ان المطلقة الاختلاط
على وجهين احدهما نفس ثبوت المحمول للموضوع او نفس سلبه عنه والثاني ثبوت المحمول للموضوع بغير
الضرورة او سلبه عنه لا بالضرورة اما المطلقة بالمعنى الاول فنسميها مطلقة عامة فنقول الاختلاط انها
مع الضرورية ينتج سالبة ضرورية في هذا الشكل الضرب الاول بالاطلاق كل د ح وبالضرورة لا شيء
من ا ح ينتج بالضرورة لا شيء من د ا بيانه من وجوه الاول ان الصغرى المطلقة اما ان يكون ضرورية واما
ان يكون خالية عن الضرورة فان كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية لان الضروريتين ينتجان ضرورية
وان كانت خالية عن الضرورة كانت النتيجة ايضا ضرورية لان الاوسط ثابت لاحد الطرفين ثبوتا خاليا
عن الضرورة ومسلوب عن الطرف الاخر سلبا ضروريا والسلب الضروري ينافي الثبوت الخالي عن الضرورة
ضرورة والثاني ان نعكس الكبرى فيصير بالضرورة لا شيء من ح ا فينتج من الشكل الاول بالضرورة لا شيء
من د ا والثالث الخلف ان كذب بالضرورة لا شيء من د ا صدق بالامكان العام بعض د ا فنفرض موجودا
فنقول بالوجود بعض د ا وبالضرورة لا شيء من ا ح ينتج بالضرورة ليس بعض د ح وبالاطلاق كل د ح هذا
خلف الضرب الثاني بالاطلاق لا شيء من د ح وكذا ا بالضرورة اى لا شيء من د ا بالضرورة بيانه ما ذكرنا
الضرب الثالث بعض د ليس ح بالاطلاق وبالضرورة كل ا ح فبالضرورة ليس بعض د ا بيانه ما ذكرنا وبالافتراض
وهو ان نفرض بعض الجيم الذي ليس ب د فنقول بالاطلاق لا شيء من د ب وبالضرورة كل ا ب ينتج
بالضرورة لا شيء من د ا ثم نقول بعض ح د وبالضرورة لا شيء من د ا ينتج بالضرورة ليس بعض ح ا وهو المطلوب
واما المطلقة بالمعنى الثاني وهي الوجودية الخالية عن الضرورة مع الضرورية فالمشهور ان النتيجة تابعة للسالبة
المنعكسة وهي مطلقة والحق ان النتيجة دائما ضرورية مثاله كل ح ب بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق
الوجودي فمذهب المتقدمين ان النتيجة تابعة للسالبة بان تكون وجودية خالية عن الضرورة واحتجوا
بوجوه ثلثة الاول ان نعكس السالبة فيصير لا شيء من ب ا بالوجود فنقول بالضرورة كل ح ب وبالوجود
لا شيء من ب ا ينتج بالوجود لا شيء من ح ا والثاني الخلف وهو انه لو كانت النتيجة بالضرورة لا شيء من ح ا
لصدق بالضرورة لا شيء من ا ح لانها تنعكس كنفسها ونعكس صغرى الاول فيصير بعض ب ح فنقول

بعض ب ج وبالضرورة لا شيء من ا ج ابع بالضرورة ليس بعض ب ا وقد كان لا شيء من ا ب بالوجود وهي
ينعكس وجوديا وكون السلب وجوديا في الكل ينافي كونه ضروريا في البعض وهذا انما لزم من فرضنا النتيجة
ضرورية فهي ليست ضرورية بل وجودية الثالث تمسكوا بهذا المثال بالوجود لا شيء من الابيض بحيوان وبالضرورة
كل انسان حيوان فلو كانت النتيجة ضرورية لكان الحق لا شيء من الابيض بانسان وهو باطل والجواب
منع كون السالبة الوجودية منعكسة مطلقا وانما تنعكس اذا كانت بمعنى كون المحمول مسلوبا عن الموضوع بشرط
وصف الموضوع وعند ذلك لا تنعكس وجودية ضرورية بل تنعكس مطلقة تحتمل الضرورة وهو مع الصغرى الضرورية
ينتج الضرورية على ما مر والجواب عن الثاني منع الخلف لمنع كون السالبة الوجودية منعكسة كنفسها وعن الثالث
منع الصغرى لان بعض ما يقال له ابيض فهو بالضرورة حيوان والحق ان النتيجة ضرورية لان ب اذا كان
موجبا لاحد الطرفين بالضرورة مسلوبا عن الاخر بالضرورة او لا بالضرورة وموجبا لا بالضرورة او موجبا لهما
جميعا او مسلوبا عنهما جميعا ولكن لاحدهما بالضرورة وللاخر لا بالضرورة ففي طبيعتي الطرفين مباينة ضرورية
ومن هذا تعلم ان السالبتين في هذا الاختلاط ينتجان وكذلك الموجبتان ولكن بشرط ان يكون المطلقة بحيث
يكذب ضرورية فان كانت المطلقة عامة تجوز استعمالها على الضرورة فلا تأتلف قياس من سالبتين او موجبتين
كاملا ما تألف اذا كانت السالبتان او الموجبتان ضروريتين مثال الموجبتين كل ج ب بالضرورة وكل د ب
بالاطلاق الوجودي ابع بالضرورة لا شيء من ج د ومثال السالبتين لا شيء من د ب بالاطلاق الوجودي ولا
شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من د ج بالضرورة لان ج محمول عليه بالضرورة ما هو غير محمول بالضرورة
على د فيكون بين طبيعتي د ج مباينة فان ب لاحدهما بالضرورة وللاخر بغير الضرورة واذا قلنا لا شيء
من ج د بالوجود ولا شيء من ب د بالضرورة فذلك مسلوب عن ج بالضرورة وعن ج بغير الضرورة فيحصل
بين طبيعتيهما مباينة وبيان ذلك بالخلف اما بصحة كبرى سالبة مطلقة وجودية وموجبة صغرى ضرورية
هكذا بالضرورة كل ج ب وبالاطلاق الوجودي لا شيء من ا ب فالنتيجة بالضرورة لا شيء من ج ا لانها
لو لم يكن حقا لكان نقيضها وهو بعض ج ا بالامكان العام حقا فنفرضه موجودا فيكون ج ما الف
كان بالضرورة كل ج ب فيكون الف ما بالضرورة ب وقد قلنا لا شيء من ا ب هذا اذا كانت الكبرى
سالبة اما اذا كانت الصغرى سالبة مثل قولك لا شيء من ا ب بالاطلاق الوجودي وكل ج ب بالضرورة
ينتج لا شيء من ا ج بالضرورة لانه لو لم يكن حقا لكان نقيضه وهو بعض ا ج بالامكان العام حقا فنفرضه
موجودا ونضيف اليه كل ج ب فينتج بعض ا ب وكان لا شيء من ا ب هذا خلف [illegible] فيجعل
الصغرى سالبة جزئية مطلقة والكبرى ضرورية مثل هكذا بالاطلاق ليس بعض ا ب وكل ج ب بالضرورة
ابع بالضرورة ليس بعض ا ج لانا نفرض البعض الذي ليس ب د فيكون حينئذ لا شيء من د ب وبالضرورة
كل ج ب ابع بالضرورة ليس بعض ا ج وهكذا ان اذا كانت الكبرى وجودية قال الشيخ في اختلاطهما في
الشكل الثالث واما الشكل الثالث فان المشهور من حاله ان المقدمتين اذا كانتا كليتين موجبتين فان كانتا
كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية لان لك ان تعكس المطلقة منهما وتجعلها صغرى للاول فينتج ضروريا

وان احتجنا الى عكس ثان كان عكس الضروري في المشهور ضروريا ولكن قد منع الحق هذا العكس وفرغنا منه والحق
ان النتيجة تتبع الكبرى فان كانت الكبرى من الكليتين سالبة فلا خلاف في ان لا اعتبار بها وان كانت جزئية
وكلية فالمشهور ان العبرة للكلية لانها تصير كبرى الاول لان لا يكون السالبة جزئية فالمشهور في هذا الشكل
والثاني ان النتيجة لا يكون ضرورية في حال وقد كان ذلك خطأ في النسخ والحق يوجبه ان العبرة للكبرى وان
كانت جزئية ويبين بالافتراض فليكن ذلك الكبرى جزئية سالبة ضرورية فنقول ان النتيجة ضرورية ولنفرض البعض
من ا الذي ليس با د وبالضرورة لا شيء من د ا ولكن كل ب ج وبعض ب د فبعض ج د وبالضرورة لا شيء
من د ا بالضرورة بعض ج ليس ا ويمكن ان يبين اذا جعلت الكبرى جزئية موجبة ضرورية التفسير ما
امر الله النتيجة في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الثالث تابعة للكبرى في الجهة وبيان ذلك اما فيما يرجع
الى الاول بعكس الصغرى فالعكس واما فيما يرجع اليه بعكس الكبرى او لا يرجع اليه البتة فبالافتراض اعلم ان
هذه الاختلاط تقع على قسمين لان ذلك اما ان يكون الصغرى مطلقة والكبرى ضرورية فلنذكر ضروبه الضرب الاول
من كليتين موجبتين والكبرى ضرورية كقولك كل ب ج بالاطلاق وكل ب ا بالضرورة والنتيجة بعض ج ا
بالضرورة بيانه بعكس الصغرى فيصير بعض ج ب ونضيف اليها الكبرى وهو بالضرورة كل ب ا ابع من الضرب
الثالث من الشكل الاول بالضرورة بعض ج ا الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ضرورية كقولك
بالاطلاق كل ب ج وبالضرورة لا شيء من ب ا فبالضرورة ليس كل ج ا بيانه بعكس الصغرى وضم الكبرى
اليه هكذا بعض ج ب بالاطلاق ولا شيء من ب ا بالضرورة فليس كل ج ا الضرب الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية بالاطلاق بعض ب ج وبالضرورة كل ب ا والنتيجة بالضرورة بعض ج ا بيانه بعكس الصغرى
فيصير بعض ج ب ابع من الضرب الثالث من الشكل الاول بالضرورة بعض ج ا الضرب الرابع من موجبتين
والكبرى جزئية مثاله كل ب ج بالاطلاق وبالضرورة بعض ب ا ابع بالضرورة بعض ج ا ان يبين بعكس الكبرى
كانت النتيجة مطلقة ويحتاج الى عكس اخر فيبين بالافتراض فنفرض البا الذي هو ا د فيكون كل د ا
بالضرورة فنقول كل د ب وكل د ج ابع وكل د ج بالاطلاق فنقول بالاطلاق كل د ج وبالضرورة
كل د ا فبالضرورة بعض ج ا الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ب ج بالاطلاق
وبالضرورة لا شيء من ب ا فبالضرورة بعض ج ليس ا بيانه بعكس الصغرى الضرب السادس من كلية موجبة صغرى
وجزئية سالبة كبرى مثاله بالاطلاق كل ب ج وبالضرورة ليس بعض ب ا فبالضرورة ليس بعض ج ا
يبين بالافتراض فنفرض البعض الذي هو ب وليس ا وليكن بعض ب د لانا سميناه ذلك البعض المجهول
من ب د فاذا قلنا بعض ب د بالاطلاق وبالضرورة لا شيء من د ا فنعكس بعض د ب وعندنا كل
ب ج ابع بعض د ج فنعكسه بعض ج د فنقول بعض ج د وبالضرورة لا شيء من د ا ابع بالضرورة ليس
بعض ج ا وقيل في المشهور ان هذه النتيجة مطلقة واحتجوا بهذا المثال كل ذي رجلين حي بالاطلاق
وبالضرورة ليس كل ذي رجلين متحركا قال الشيخ والاسعد ان يكون قد وقع السهو في هذه الحدود
اذ الحق ان يقال وليس بالضرورة كل ذي رجلين متحركا فاخذت السالبة الضرورية بدل سلب الضرورة

القسم الثاني من هذه الاختلاطات ان يكون الصغرى ضرورية والكبرى مطلقة والنتيجة فيه مطلقة الضرب الاول
منه كل ب ج بالضرورة وبالاطلاق لا اما بعكس الكبرى فيصير بعض ا ب وبالضرورة كل ا ب ا ج بالضرورة
بعض ا ج بعكس بالاطلاق بعض ج ا وهو المطلوب وفي المشهور يعتقدون ان هذه النتيجة ضرورية لاعتقادهم
ان الموجبة الضرورية تنعكس موجبة ضرورية واذا حفظت ما قلنا علمت ان الموجبة لا تحفظ الجهة في العكس الضرب
الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثاله بالضرورة كل ب ج وبالاطلاق لا شيء من ب ا والنتيجة ليس بعض
ج ا بالاطلاق بيانه بعكس الصغرى وذلك بعض ج ب بالاطلاق ولا شيء من ب ا بالاطلاق ينتج بالاطلاق
ليس بعض ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثاله بعض ب ج بالضرورة وبالاطلاق كل ب ا
فبعض ج ا بالاطلاق بيانه بعكس الصغرى الضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كل ب ج بالضرورة
وبعض ب ا بالاطلاق فعندهم ينتج ضروريا بالعكس وليس كذلك بل ينتج مطلقة بين بالافتراض بان يفرض بعض
ب الذي هو ا د فيعلم ... ما علم الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله
بعض ب ج بالضرورة وبالاطلاق لا شيء من ب ا ينتج بالاطلاق ليس بعض ج ا بين بعكس الصغرى الضرب
السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى مثاله كل ب ج بالضرورة وبالاطلاق ليس بعض ب ا ينتج
بالاطلاق ليس بعض ج ا بين بالافتراض واذا احطت بما ذكرنا لم يعسر عليك ما في الكتاب وهنا نرجع الى قوله القائل
من ممكنين [red: في التأليف من الممكنتين في الشكل الاول قال الشيخ] اما القياس من ممكنين في الشكل الاول فمثل
القياس من مطلقتين فيه في كل شيء الا اذا كانت الصغرى ممكنة سالبة فانه يكون منه قياس بكر غير كامل
بين برده الى الموجبة فان الممكنة السالبة في قوة الموجبة فينتج موجبة ثم ينقل تلك الموجبة الى السالبة
فالشرط المراعى في الانتاج ههنا هو في الكم اعني كلية الكبرى لا الكيف حتى انه لا باس فيه بالانتاج عن سالبتين
[red: التفسير] قال ايده الله ذهب بعض المنطقيين الى ان القياس المؤلف من مقدمتين ممكنتين في الشكل الاول
غير منتج بخلاف المطلقتين والضروريتين وذلك لان قولنا ج ب بالفعل فاذا حكمنا على ما هو ب بالفعل
كان ذلك حكما على ج من غير تردد الذهن فيه وفي الممكنتين لم يدخل ج تحت ب بالفعل بل بالقوة فاذا
لم يدخل الاصغر تحت الاوسط فالحكم الثابت للاوسط كيف يتعدى اليه ومنهم من قال ان هذا القياس
كامل بين بنفسه لان الاكبر لما كان ممكنا للاوسط الممكن للاصغر كان ممكنا للاصغر لان امكان الامكان
قريب عند الذهن الحكم بكونه امكانا والحق انه دون المطلقتين والضروريتين في البيان لكن ليس يحتاج الى ان
يبين بشيء اخر بل يكفي فيه ادنى تنبيه وهو ما ذكرنا ان الاكبر الممكن للاوسط الممكن للاصغر ممكن له فلنذكر ضروبه
الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولك كل ج ب بالامكان ويمكن ان لا يكون شيء من ب ا فيمكن
ان لا يكون شيء من ج ا الضرب الثالث عكس ذلك وهو ان يكون الكبرى موجبة مثاله لا شيء من ج ب
بالامكان وكل ب ا بالامكان فهذا لما كان صغراه سالبة وكبراه موجبة ولم يصرح بان ج مندرج تحت ب بالفعل
بل بالقوة انه ليس تحت ب الممكن ... ولهذا كان قد حكم بشيء يلزمه قوة الدخول ولم يعلم
نفس الدخول كان غير كامل فيحتاج ان يرد السالبة الى الموجبة لان كل ما هو كذلك بالامكان الخاص

قال الشيخ فصل

فهو ليس كذا بالامكان الخاص وبالعكس وحينئذ يتبين هذا القياس فنقول كل ج ب بالامكان وكل ب ا
بالامكان فكل ج ا بالامكان ويصدق معه يمكن ان لا يكون شيء من ج ا الضرب الرابع من سالبتين كليتين
ممكنتين ينتج سالبة ممكنة بيانه بعكس الصغرى الى الموجبة وكذلك لك ان يركب ضروبا اربعة من جزئية
صغرى وكلية كبرى سالبتين وموجبتين وموجبة وسالبة وموجبة [red: في اختلاط الممكن والمطلق في]
[red: الشكل الاول] ~~من قول الشيخ~~ اما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الاول فلا شك ان الكبرى اذا
كانت ممكنة فالنتيجة مثلها لان ج موضوعة لب واما ان كانت مطلقة صرفة لا ضرورة فيها البتة فلا
خلاف انها ان كانت موجبة فالنتيجة ممكنة حقيقية وذلك لانا ان وضعنا ان النتيجة الممكنة الحقيقية
كاذبة كان الصادق اما ضرورة ايجاب او ضرورة سلب فلنضع اولا ضرورة سلب ولنجعل الصغرى الممكنة مطلقة
موجودة ولان كذبها ولكن يكون كذبا غير محال فنقول بالضرورة ليس بعض ج ا وكل ج ب فبالضرورة
ليس بعض ب ا وكان كل ب ا بالامكان هذا كذب محال والقياس منتج واحدى المقدمتين
كذب غير محال فلا يلزم منه محال لان الكذب الغير المحال ممكن في وقت ما ان يوجد ويوجد حينئذ ما
يلزمه معه لانه ان كان يوجد هو دون ما يلزمه فليس ذلك لازما له واذا كان ذلك يوجد في حال فليس
بكذب محال والكذب الغير المحال لا يلزم منه محال حتى ان يكون لزومه بسبب الضرورة في كاذبة ولنجعل
ايضا الضرورية [illegible] فقد بينا نحن ان النتيجة ضرورية ايضا فيكون بعض ب ا بالضرورة وكان كل
ب يمكن ان يكون وان لا يكون اذا كان مطلقا لا ضرورة فيه هذا خلف فاذا النتيجة ممكنة حقيقية
الا ان يكون الكبرى مطلقة على الرأي الاول فتنتج مطلقة على ذلك الرأي لانا سنبين ان
الكبرى الضرورية مع الصغرى الممكنة ينتج ضرورية فيكون تارة ينتج ضرورية وتارة غير ضرورية فيكون
اللازم هو المطلق الذي يعمهما واما ان كانت الكبرى سالبة مطلقة فالمشهور ان النتيجة ممكنة
عامة تارة وتارة ممكنة حقيقية وقد ينتج ايجابا ضروريا كقولك كل انسان يمكن ان يتحرك ولا شيء
مما يتحرك بغراب فبالضرورة لا شيء من الناس بغراب واما في التحقيق فان هذا ايضا انما يكون
اذا كانت المطلقة على حسب الرأي الاول واما اذا كانت مطلقة صرفة لم ينتج الا ممكنة حقيقية
ويجوز من ذلك البيان بعينه الذي قيل حيث كانت المطلقة موجبة لانه ان لم يكن قولنا لا ضرورة
في ان يكون او لا يكون ج ا صادقا فليكن ضرورة كون او لا كون ونفعل ما فعلنا هناك واما المثال
الذي اورد في المشهور فانه لا يلائم المطلق على الرأي الثاني لان كبراه ضرورية [red: التفسير] قال ايده
الله لما فرغ من بيان اختلاط المطلق والضروري في الاشكال الثلثة شرع في بيان اختلاط الممكن
والمطلق فيها فبدأ باختلاطها في الشكل الاول وايضاحه ان نقول ههنا الاختلاط يقع على قسمين
احدهما ان يكون الصغرى مطلقة والكبرى ممكنة فالنتيجة تابعة للكبرى ممكنة فالضرب الاول
كل ج ب بالاطلاق وكل ب ا بالامكان فكل ج ا بالامكان لان ج داخل تحت المقول عليه بالامكان و
اذا كان كذلك دخل تحت ما يقال عليه بالامكان كان ا مقولا عليه بالامكان الضرب الثاني كل ج ب بالاطلاق

قال الشيخ فصل

ولا شيء من ب ا بالامكان فلا شيء من ج ا بالامكان والقسم الثاني ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة
هذا ايضا على قسمين احدهما ان يكون الكبرى مطلقة صرفة لا ضرورية فيها الضرب الاول منه مثاله
كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالاطلاق الوجودي فالنتيجة ممكنة حقيقية وهو كل ج ا بالامكان لانه
لو لم يكن كل ج ا بالامكان كان الحق اما ضرورة السلب واما ضرورة الايجاب لما علمت فنضع اولا
ضرورة السلب وهي ليس بعض ج ا بالضرورة ونفرض الصغرى الممكنة الحقيقية وجودية وان كان
كذبا لكنه ليس بمحال اذ فرض الممكن موجودا غير محال ولو كان محالا لما كان ممكنا والكذب الغير المحال
لا يلزم منه محال لان ذلك الكذب اذا كان غير محال فربما يوجد وقتا ويوجد معه لازمه فيصير المحال ٨٠
موجودا لكن المحال لا يتصور وجوده فلا ينبغي ان يكون لازما للكذب الذي هو غير محال فنضع هذا
الاقتران وهو ليس بعض ج ا بالضرورة وكل ج ب بالوجود ينتج من الضرب السادس من الشكل
الثالث ليس بعض ب ا بالضرورة وكان كل ب ا بالوجود هذا محال فنظر ان هذا المحال ما كان لم يكن
بسبب التأليف لان التأليف صحيح ولا بسبب فرض الممكنة وجودية لما بيناه فاذن بسبب المقدمة الاخرى
وهي السالبة الضرورية فهي اذن يكون محالا ثم نضع ضرورة الايجاب وهو انه لم يكن حقا كل ج ا
بالامكان ولم يكن ضرورة السلب حقه كان بالضرورة بعض ج ا ثم نقرن بها الصغرى الممكنة التي فرضناها
موجودة فنقول كل ج ب بالوجود وبالضرورة بعض ج ا ينتج بالضرورة بعض ب ا وكان بالاطلاق
الوجودي كل ب ا واما القسم الثاني وهو ان يكون الكبرى مطلقة عامة والصغرى ممكنة فالنتيجة
مطلقة عامة وقال صاحب البصائر النتيجة ممكنة عامة وفي الشفاء كذلك ومثاله كل ج ب بالامكان
وكل ب ا بالاطلاق فالنتيجة كل ج ا بالامكان العام وبيان ذلك هو ان المطلق يشتمل على الضروري
وغير الضروري فتارة يكون النتيجة ضرورية وتارة ممكنة خاصة والعام لهما الامكان العام الضرب
الثاني ان يكون الصغرى ممكنة موجبة والكبرى مطلقة وجودية مثاله كل ج ب بالامكان ولا شيء
من ب ا بالاطلاق الوجودي فلا شيء من ج ا بالامكان العام في المشهور وقيل ينتج بالضرورة
لا شيء من ج ا وذكروا له مثالا وهو قولنا كل انسان يمكن ان يتحرك ولا شيء مما يتحرك فانه بالضرورة
لا شيء من الناس والجواب ان الحق ان النتيجة ممكنة خاصة بيانه ما ذكرنا وهو انه لم يكن حقا لا شيء من ج ا
بالامكان الخاص كان حقا بالضرورة ليس بعض ج ا وبالضرورة بعض ج ا وتمام ذكرنا قبل في المثال
المثال الذي ذكروه فالكبرى ضرورية فلا جرم النتيجة ضرورية اما ان كانت هذه السالبة مطلقة
عامة فالنتيجة يكون ممكنة عامة لما ذكرنا في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الاول قال
الشيخ اما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الاول فان كانت الكبرى ممكنة فلا شك ان النتيجة
ممكنة لان ج موضوع ب واما ان كانت ضرورية فالمشهور انها ان كانت موجبة فالنتيجة
ممكنة حقيقية والا فليس كذلك يكون ج ا فاذا بالضرورة ليس بعض ج ا وكان بالضرورة كل ب ا فهنا
بالضرورة ليس بعض ج ب وكان ممكنا ان يكون كذا هذا خلف واما في التحقيق فليس الخلف كذلك

قال الشيخ الفصل

كلي ج

فان نقيض هذا النتيجة ليس ممكنا عاما حتى يلزم منه بالضرورة لا والحقيقة توجب ان النتيجة ضرورية لانا ان وضعنا
ان كل ج ا بالامكان الحقيقي وكان كل ج ب بالامكان الحقيقي انتج على ما نبينه بعد ان بعض ب ا بالامكان الحقيقي
فامكن ان لا يكون ا بالضرورة هذا خلف ولنبين هذا بوجه اقرب الى الافهام فنقول انه اذا كان كل ب ا
بالضرورة اي كل ما يقال له ب فذلك الشيء دائما هو ا لا ذا ما له ب كان ذا ا بل ما دام موصوفا بانه ب
فكان الضرورة التي ايانا نعرف في هذه الاشكال غير هذه وقد بينا لا بل ما دام ذات ج الموصوف بانها ب
موجودة فاذا صار ميتا فانه يكون قبل كونه ب ا وكذلك بعد كونه وبعد زوال ب عنه والمثال المشهور
هذا قولنا كل انسان يمكن ان يتحرك وكل متحرك فهو جسم بالضرورة وكل انسان جسم بالضرورة واما اذا كانت ٨١
الكبرى سالبة ضرورية فالمشهور ان النتيجة ممكنة عامة فنادر هي ممكنة حقيقية وتارة تنتج ضرورية والحق
ان النتيجة ضرورية دائما لما بيناه للتفسير قال ابن اختلاط من الممكن والضروري في الشكل الاول افعل ج
يقع على قسمين احدهما ان يكون الصغرى ضرورية والكبرى ممكنة والنتيجة على المشهور والحق ممكنة تابعة
للكبرى الضرب الاول كل ج ب بالضرورة وكل ب ا بالامكان وكل ج ا بالامكان التي يندرج تحت ب المقول
عليه بالامكان فيكون الحكم عليه بالامكان الضرب الثاني كل ج ب بالضرورة ولا شيء من ب ا بالامكان
فلا شيء من ج ا بالامكان لما سبق وكذلك الباقي من ضروبه وثانيهما ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى
ضرورية فالنتيجة تابعة للكبرى ضرورية على الحق والمشهور خلافه الضرب الاول منه كل ج ب بالامكان
وكل ب ا بالضرورة وكل ج ا بالضرورة على الحق وفي المشهور ان النتيجة ممكنة حقيقية وبيان المشهور
بالخلف وهو انه ان لم يكن قولنا كل ج ا ممكنا حقيقيا لكان بالضرورة ليس كل ج ا فنضيف اليها الكبرى
الضرورية وكل ب ا فينتج على مثال الضرب الرابع من الشكل الثاني من حدين سالبة صغرى وكلية موجبة
كبرى وهي بالضرورة ليس كل ج ب وكان بالامكان كل ج ب هذا خلف والجواب ان هذا ليس بخلف
لانهم لا يدعون النتيجة ممكنة عامة فيلزم سلبها بالضرورة لا دائما بل ان الحق وجهين احدهما وهو انا
اذا قلنا في الكبرى وكل ب ا بالضرورة فمعناه ان كل ما يثبت له الاوسط كيف كان ثبت له الاكبر كل ج ب بالامكان
بالضرورة في جميع اوقات وجوده قبل حصول الاوسط وبعده والصغرى ممكنة معناه امكان ثبوت
الاوسط للاصغر فيتقدر وقوع ذلك الممكن يكون ثبوت الاكبر للاصغر ضروريا وكل ما ثبت ضروريا
عند فرض وقوع شيء ممكن الوقوع كان ضروريا سواء وقع ذلك الممكن او لم يقع لانه من المستحيل ان
يصير ضروريا عند وقوع ذلك الممكن مع انه قبل ذلك كان ضروريا وقد ذكروا مثالا لا يلزم الانتاج
الا اثباته قضية كلية لان القضية الكلية لا تثبت بصورة جزئية وذلك قولنا كل انسان يمكن ان يكون متحركا
وكل متحرك بالضرورة جسم والكبرى ههنا ضرورية موجبة والنتيجة ضرورية وهي كل انسان جسم لا ما
دام متحركا او يكون متحركا بالفعل بل ما دام موجودا يعني كل متحرك بالامكان وكل ما يقال له المتحرك
فهو ما دام موجودا جسم فاذا صار متحركا بالفعل لم يلزم ان الانسان يصير جسما او يوصف بالجسمية حين
حصول التحرك ويزول ذلك بعد زوال التحرك عنه والوجه الثاني في بيان الحق الخلف وهو انه

ان لم يكن بالضرورة كل ح ا صدق نقيضه وهو اما بالضرورة ليس بعض ح ا او بالامكان الخاص كذلك وان كان ب
وضممنا اليه الكبرى هكذا ا بالضرورة ليس بعض ح ا و بالضرورة ب ا بالضرورة ليس بعض ح ب وكان كله
بالامكان هذا خلف وان كان الثاني ضممنا اليه الصغرى هكذا بالامكان كل ح ب وبالامكان ليس بعض ح ا
فبالامكان ليس بعض ب ا وكان كله بالضرورة هذا خلف لانفكاك هذا باطل بقولنا بالامكان كل نطفة انسان
وبالضرورة كل انسان حيوان ولا يلزم بالضرورة كل نطفة حيوان لا يمتنع كون الكبرى ضرورية مطلقة
بل هي مشروطة الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ضرورية مثاله كل ح ب بالامكان ولا شيء من ا ب ٨٢
بالضرورة ينتج لا شيء من ح ا بالضرورة على الحق وفي المشهور ان النتيجة ممكنة عامة فتارة يصح ممكنة حقيقية
وتارة يصح مطلقة وبيان القول الحق انا اذا قلنا في الكبرى السالبة لا شيء من ب ا بالضرورة معناه ان كل
ما يقال له ب فذلك الشيء دائما ليس ا ما دام ب بل ما دام ذاته موجودا ح اذا قيل له ب فهو دائما ليس ا
ما دام موجودا وان لم يكن ب وليست هذه الضرورة حاصلة له عند انضافه ب بل بعد اذا صار ب كان
آ مسلوبا عنه قبل ذلك وبعد زوال ب عنه فهذه الضرورة ثابتة له حين حصوله ب قبل ذلك وبعده دائما
وليبين لك ان بيانه بالخلف كما ذكرنا واعلم انا قدمنا ان الايجاب شرط الصغرى في هذا الشكل وليس
ذلك في المسائل الممكنة فانا اذا قرنا الصغرى السالبة الممكنة بالكبرى الضرورية كانت النتيجة ضرورية و
كذلك في الصغرى الوجودية عن كون النتيجة تابعة لاخس المقدمتين في الكيفية **في الممكنتين في الشكل الثاني**
~~قال الشيخ~~ لا قياس في الشكل الثاني من ممكنتين فانه يمكن ان يكون طبيعتان تحمل احداهما على
الاخرى كالحيوان على الانسان ثم تسلب عن احديهما شيء بالحركات وتوجب على الاخرى ويمكن ان يتوهم ان
يكون كذلك ذلك طبيعتان مختلفتان كالانسان والفرس ويكن للحد الاوسط في جميع ذلك الحركة ولا
يمكن ان يبين بالعكس لان هذه الممكنة لا تنعكس ولا يمكن ان تبين بالخلف لان القياسات التي يطرد
اليها الخلف مختلفة بالضروريات التي لم تعلم بعد واذ علمت لم ينتج شيئا ينافض المقدمات تعرفه بالتجربة
التفسير ~~قال رحمه الله~~ لا قياس عن ممكنتين في الشكل الثاني لانا اذا قلنا كل حيوان متحرك بالامكان
ولا شيء من الانسان متحرك بالامكان انتج لا شيء من الحيوان بانسان وهذا ظاهر الكذب واذا قلنا
كل فرس متحرك بالامكان ولا شيء من الانسان بمتحرك ينتج لا شيء من الفرس بانسان وهذا ظاهر الصدق واذا
كانت النتيجة تارة كاذبة وتارة صادقة كان عقيما ولا يمكن ان يبين بالعكس لان السالبة الممكنة لا تنعكس
ولا بالخلف لان الخلف يؤدي الى خلط الضروريات وذلك لا يؤدي الى ما ينافض المقدمات بيانه ان ذلك قولنا
كل ح ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالامكان انتج لا شيء من ح ا بالامكان فان اردت ان تبينه بالخلف قلت
ان لم يصدق لا شيء من ح آ بالامكان صدق نقيضه وهو ليس بالامكان لا شيء من ح ا بل اما بعض ح ا بالضرورة
او بالضرورة ليس بعض ح ا فان كان الاول فاما ان ناخذها صغرى او كبرى فليكن اولا صغرى ونضيف
اليها كبرى القياس وهو لا شيء من ا ب بالامكان هكذا بعض ح ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالامكان ينتج
بعض ح ليس ب بالامكان كما علمت فلا ينافض كل ح ب بالامكان لانه الموضوع اولا ولنجعلها كبرى

قال الشيخ فصل

اوضح

ونضيف اليها الصغرى الموجبة هكذا كل ح ب بالامكان وبعض ح ا بالضرورة ينتج من الضرب الخامس
من الشكل الثالث بعض ب ا بالامكان وانما ينتج بعض ب ا بالامكان لان قولنا بعض ح ا بالضرورة
ينعكس مثل بعض ا ح وكل ح ب بالامكان فبعض ا ب بالامكان ولانا فرض لا شيء من ا ب بالامكان وان كان
الثاني فنجعلها صغرى ونضيف اليها الكبرى هكذا بالضرورة ليس بعض ح ا ولا شيء من ا ب بالامكان فلا ينتج لان
شرط الانتاج في الشكل الاول ان يكون الصغرى موجبة وان اضيف اليها الصغرى هكذا بالضرورة ليس
٨٧ بعض ح ا وكل ح ب بالامكان لم ينتج وان جعلناها كبرى وضيف اليها الصغرى الموجبة هكذا كل ح ب
بالامكان وبالضرورة ليس بعض ح ا انتج ليس بعض ب ا ولا ينافض ايضا شيئا من المقدمات فتبين بما ذكرنا
ان الخلف غير لازم فلا يمكن بيانه به ولكن لك ان تمكن بيانه بالافتراض لانك قد علمت انه يتم بقياس
من هذا الشكل بعينه وبقياس من الشكل الاول فاذا لم يحصل من الممكنتين قياس في هذا الشكل فلا يمكن
الافتراض **في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني** واما في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل
الثاني فالمشهور ان السالبة اذا كانت مطلقة كلية يمكن عكسها وقيل ان كانت حينئذ يمكن الافتراض
منها فانه يكون من اختلاطهما قياس ينتج نتيجة ممكنة عامة على ما قيل في الشكل الاول والحق
انه لا قياس من ممكنة ومطلقة في الشكل الثاني الا ان يوجد المطلقة الا حيث يصح ضرورية فحينئذ يكون
اختلاطا اخر في الحقيقة وسيتبين لك هذا بما قلنا فيه لا اختلاط من الممكنتين ولا اختلاط من المطلقتين في
هذا الشكل ومن امثلة ذلك كل انسان متحرك بالامكان ولا حيوان واحد بمتحرك مطلقا كما استعمله المعلم
الاول **التفسير** ~~قال رحمه الله~~ قد ذكرنا انه لا بد في هذا الشكل اختلاف المقدمتين في الكيف وان
ذلك الاختلاف اما ان يكون باللوازم واما ان يكون بالعوارض ولا استدلال به اختلاف في العوارض لا يصح
لان الاشياء المتوافقة قد يتخالف في العوارض بل الشيء الواحد قد يخالف نفسه في العوارض والاشياء
المتباينة يتخالف ايضا في العوارض واذا كان كذلك لم يصح الاستدلال باختلاف العوارض وما عسى
ان يكون كذلك على تباين المعروضات او توافقهما فاذن لا ينعقد القياس في هذا الشكل من الممكنة
العامة والخاصة والمطلقة العامة والوجودية اللاضرورية واللادائمة والوقتية والمنتشرة لا بسائطا
ولا مخلوطا بعضها مع بعض وينعقد في المشهور انه اذا اختلط الممكن مع المطلق المنعكس ينعقد قياس
اذا كانت المطلقة سالبة والممكنة يجوز ان يكون موجبة ويجوز ان يكون سالبة فيكون المقدمتان
سالبتين فاذا كانت المطلقة موجبة لم يكن القياس لان الممكنة السالبة لا تنعكس والموجبة ينعكس جزئية
ولا يبين ايضا بالخلف وقول الشيخ الحق انه لا قياس عن ممكن ومطلق في هذا الشكل الا ويكون المطلق
ينتج ضروريه فالمراد منه ان المطلق ينبغي ان يوجد فيه دوام المحمول بحسب دوام وصف الموضوع ولم يذكر
الضروب المنتجة في هذا الشكل الضرب الاول كل ح ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق الذي ينتج
ضروريه ينتج لا شيء من ح ا بالامكان العام بانه يعكس السالبة فيرجع الى الضرب الثاني من الشكل الاول
وينتج ما ينتجه والضرب الثاني لا شيء من ح ب بالاطلاق فكل ا ب بالامكان يعكس الصغرى

٨٤

وجعلها كبرى انتج لا شيء من ا ح بالامكان فنقول في المشهور ان هذا ينعكس ممكنا عاميا فيكون النتيجة لا شيء من ح ا
بالامكان العام والحق ان السالبة الممكنة الكلية لا تنعكس سالبة ممكنة عامية الاعم ومن ان تقلب الى الايجاب
فانه يمكن ان يكون ثم ينعكس الموجب الممكن الى الممكن الموجب فنتيجة هذا الضرب اذن موجبة جزئية بالامكان
العام هذا اذا كان المطلق خاليا عن الضرورة وان كان المطلقة مما يقع تحته الضروري فالنتيجة تارة سالبة
ضرورية وتارة موجبة جزئية بالامكان فلم يلزمه شيء بعينه بطريق العكس الضرب الثالث كالاول الا ان نتيجته
جزئية الضرب الرابع قيل لا يمكن بيانه بالعكس لما عرفت ولا بالافتراض بنتيجة احد قياسيه جزئية موجبة بالامكان
العام فلا نتالف منها قياس مع الجزئية الاخرى **في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث** اما اختلاط
الممكن والضروري في الشكل الثاني فالمشهور انه لا فرق بينه وبين اختلاط الاول الا في تضعيف النتيجة كما فرق
في الشكل الاول واما الحق فهو ان النتيجة دائما ضرورية سالبة ولو عن سالبتين او عن موجبتين او كيف
اتفق بعد ان يكون الكبرى كلية وبيان ذلك مثل بيان اختلاط المطلق والضروري في هذا الشكل
قال رحمه الله المشهور هو انه لا فرق بين اختلاط الممكن والمطلق وبين اختلاط الممكن والضروري في الشكل
الثاني وانما خالف فيما خالف من الشكل الاول لان النتيجة يكون مطلقة وممكنة وكان في اختلاط الممكن
والمطلق ضرورية وممكنة واما الحق فهو ان النتيجة دائما ضرورية سالبة فلنعد ضروبه الضرب الاول
كل ح ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالضرورة فلا شيء من ح ا بالضرورة لانه ينعكس الضروري وهو لا شيء من ب ا
فنقول كل ح ب ولا شيء من ب ا بالضرورة فلا شيء من ح ا بالضرورة بانعكاس الضرورة والممكنة العامة بالخلف
وهو انه ان كان ليس يمكن عامي ان لا شيء من ح ا فيمكن ان بعض ح ا بالامكان ولنفرضه موجودا ثم نقول
لا شيء من ا ب بالضرورة فينتج بالضرورة ليس كل ح ب وكان ممكنا هذا خلف وقد علمت حلفه الضرب
الثاني بالامكان لا شيء من ح ا وبالضرورة كل ب ا انتج بالضرورة لا شيء من ح ب بيانه بنقل الصغرى
الى الموجب وبعكس الكبرى وبالامكان كل ح ا وبالضرورة لا شيء من ا ب بالضرورة لا شيء من ح ب الثالث
لا شيء من ح ا وبالضرورة وكل ب ا بالامكان ينتج لا شيء من ح ب بالضرورة الرابع لا شيء من ح ا بالضرورة
ولا شيء من ب ا بالامكان فلا شيء من ح ب بالضرورة بيانه برد الممكن الى الموجب فيصير كل ب ا بالامكان
فيجعل صغرى ولا شيء من ا ح بالضرورة انتج لا شيء من ب ح بالضرورة فينعكس لا شيء من ح ب بالضرورة الخامس
بعض ح ا بالامكان ولا شيء من ب ا بالضرورة ينتج ضرورية السادس يمكن ان لا يكون كل ح ا بالضرورة
ولا شيء من ب ا ينتج نتيجة ضرورية اما اختلاط الموجبة الممكنة والموجبة الضرورية فمثاله كل ح ا بالامكان وكل
ب ا بالضرورة فالنتيجة بالضرورة لا شيء من ح ب بانه برد الممكن الى السالبة ينتج لا شيء من ح ب بالضرورة
بين بالخلف ونقول انه لم يكن حقا لا شيء من ح ب بالضرورة لكان الحق لها ~~بعض ح ب بالضرورة~~
الحق اما بعض ح ب بالضرورة او ليس بعض ح ب بالامكان ونحن انت من نفسك وبيانه بالمثال ايضا وهو
ان كل موصوف بالجسم فالف عرض ضروري له وكل موصوف بالف فالف ضروري له فيكون بينهما غاية التخالف
بالطبع ويكون سلب احدهما عن الاخر ضروريا واما السالبتين فمثاله لا شيء من ح ب بالامكان ولا شيء

٨٥

من ا ب بالضرورة فالنتيجة لا شيء من ح ا بالضرورة لما بينا **في اختلاط الممكنتين في الشكل الثالث**
واما الممكنتان في الشكل الثالث فقد يكون منهما قياس اذا كان احدهما كلية وان كانت الصغرى سالبة
وينتج دائما ممكنة حقيقية وبيان ذلك اما فيما يرجع الى الاول بعكس واحد فبالعكس واما فيما يرجع الى الاول
بعكس ولكن يحتاج في انتاج المطلوب الى عكس ثان او فيما لا يرجع الى الاول فبالافتراض لا بعكس النتيجة
الى الاولى وان كانت تكون ممكنة فانما تكون ممكنة عامية لا يلزم ذلك ان لا يكون ضرورية **المفسر** قال
رحمه الله [illegible] ان من الممكنتين في الشكل الثالث القياس اذا كان احدى المقدمتين كلية ويجوز ان يكون الصغرى
سالبة ممكنة لانها ترجع الى الموجبة والنتيجة كلها ممكنة حقيقية وبين ذلك بالعكس فيما يرجع الى الاول بعكس
واحد واما فيما يرجع اليه بعكسين فلا يبين بالعكس لان الموجبة الممكنة الحقيقية لا يجب ان يكون عكسها ممكنا
حقيقيا فانك تقول كل انسان ممكن ان يكتب ثم تقول كل كاتب انسان بالضرورة بل عكسها ممكنة عامة
لا تمنع ان يكون ضرورية ولكن يبين بالافتراض ان النتيجة ممكنة حقيقية ولنذكر الضروب المنتجة الضرب الاول
كل ح ب بالامكان وكل ح ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان لان الصغرى تنعكس الى الامكان الاعم ممكنا بعض ب ح
بالامكان الاعم ويكون كبراها ممكنة حقيقية والعبرة في النتيجة بالكبرى فيكون النتيجة ممكنة حقيقية الضرب
الثاني كل ح ب ولا شيء من ح ا فليس بعض ب ا بالامكان الحقيقي لانا نعكس الصغرى فيصير بعض ب ح ولا شيء
من ح ا فليس بعض ب ا بالامكان الثالث لا شيء من ح ب بالامكان وكل ح ا بالامكان فليس بعض ب
الرابع لا شيء من ح ب بالامكان ولا شيء من ح ا بالامكان ينتج كما تقدم بانقلاب السالبة الصغرى موجبة
جزئية الخامس بعض ح ب بالامكان وكل ح ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان السادس بعض ح ب بالامكان
~~ولا شيء من ح ا بالامكان فليس بعض ب ا بالامكان بعكس الصغرى بعض ب ح بالامكان ولا شيء من ح ا بالامكان~~
فليس بعض ب ا بالامكان ~~بعكس الصغرى~~ [illegible] ولا شيء من ح ا فليس بعض ب ا السابع كل ح ب بالامكان
وبعض ح ا بالامكان الحقيقي ولا ينتج ما بينا بعكس لان ههنا يحتاج الى عكس النتيجة والممكن الحقيقي لا يجب
ان ينعكس ممكنا حقيقيا بل لا يمنع العكس ان يكون ضروريا ولكن يبين بالافتراض ان النتيجة يجب ان يكون
ممكنة حقيقية ومثاله كل ح ب بالامكان وبعض ح ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان فلنفرض ذلك البعض
الذي هو بعض ح د [illegible] فيكون كل د ا بالامكان الحقيقي فلنضع هذه المقدمة جانبا ونقول كل د ح وكل
ح ب بالامكان فبعض ب د بالامكان ثم نقول بعض ب د وكل د ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان
الثامن لا شيء من ح ب بالامكان وبعض ح ا ينتج ممكنة حقيقية التاسع كل ح ب بالامكان ولا كل ح ا بالامكان
ينتجه كما بينا العاشر لا كل ح ب بالامكان ولا شيء من ح ا ينتج كما تقدم الحادي عشر كل ح ب بالامكان
وليس كل ح ا بالامكان ينتج كما تقدم **في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث قال الشيخ**
واما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث فالمشهور انهما اذا كانتا موجبتين فالنتيجة ممكنة حقيقية
لا محالة لانك لا يمكنك ان تجعل المطلقة صغرى [illegible] الممكنة ولو بعكس ثان واما ان كانت احداهما سالبة
والمطلقة موجبة فحكمها حكم الموجبتين لان السالبة الممكنة موجبة في القوة فلا يمنع من انتاج الممكن شيئا ولكن

كانت السالبة مطلقة فلا يكون في الاول الّا كبرى فينتج ممكنة عامية فربما كانت ضرورية وامّا
الحق فعنوان النتائج كلها ممكنة اذ كانت المطلقة صرفة فممكنة حقيقية وان كانت غير صرفة فممكنة عامية وبيّن
ذلك امّا بالعكس واحد وامّا بالافتراض فيما سوى ذلك قال الشيخ الامام المحققين رحمة الله عليه الدفير المشهور ان الاختلاط اقول ص
في الشكل الثالث اذا كان من موجبة ممكنة وموجبة مطلقة فالنتيجة ممكنة لا محالة لانك يمكنك ان تجعل المطلقة
صغرى فينتج ممكنة وعكسها يمكن ان تحتج الى عكس النتيجة واذا كان احدى المقدمتين سالبة والمطلقة موجبة
فالنتيجة ايضا ممكنة لان السالبة الممكنة في قوة الموجبة وان كانت السالبة مطلقة فالنتيجة ممكنة حقيقية ٨٦
على ما سلف لان هذه السالبة تصير كبرى للاول والحق ان النتائج كلها ممكنة لانه ان كان المطلق عاما كانت
النتيجة ممكنة عامة لانه يرجع الى الاول بالعكس وان كان مع الوجودي هذا الخلط كانت النتيجة ممكنة
حقيقية فلنذكر الضروب الضرب الاول كل ج ب بالامكان وكل ج ا بالاطلاق العام فبعض ب ا بالامكان
لانا نعكس الصغرى فيصير بعض ب ج بالامكان العام فنقول بعض ب ج بالامكان وكل ج ا بالاطلاق
العام ينتج بعض ب ا بالامكان العام الضرب الثاني كل ج ب بالامكان ولا شيء من ج ا بالاطلاق العام
فليس كل ب ا بالامكان العام بعكس الصغرى لها وردها الى الاول الضرب الثالث بعض ج ب بالامكان
وكل ج ا فبعض ب ا فنعرفه مما ذكرنا الضرب الرابع كل ج ب وبعض ج ا فبعض ب ا بالامكان العام يتبين
بالافتراض الضرب الخامس كل ج ب بالامكان وليس بعض ج ا بالاطلاق العام فليس بعض ب ا
العام بيانه ايضا بالافتراض الضرب السادس بعض ج ب بالامكان ولا شيء من ج ا بالاطلاق العام
فليس بعض ب ا بالامكان العام تعرفه مما سلف الضرب السابع لا شيء من ج ب بالامكان وكل ج ا بالاطلاق
فليس بعض ب ا بالامكان العام فهذه هي الضروب التي هي من اختلاط الممكن والمطلق العام اما الضروب
التي هي من اختلاط الممكن والمطلق الوجودي فلنذكر منها ضربا واحدا مثاله كل ج ب بالاطلاق الوجودي
وكل ج ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان الحقيقي بعكس الصغرى بعض ب ج وكل ج ا فبعض ب ا بالامكان قال الشيخ ص
الحقيقي واعتبر سائر الضروب بنفسك ان اردت **في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث** واما
اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث فالمشهور على ما قيل في الاختلاط الاول الا في حال ضعف النتيجة
واما الحقيقي من الرأي فيوجب ان النتيجة تتبع الكبرى ويشرح لك في احدى العكس بالعكس وفي ذي العكسين
بالافتراض **المصنف** قال رحمه الله لا فرق بين الاختلاط من الممكن والضروري في الشكل الاول والثالث اقول ص
في المشهور الا في تضعيف النتيجة وهو ان ما ينتج هناك ضرورية ويمكنه فينتج ههنا مطلقة وممكنة واما الحق
ان النتيجة تابعة للكبرى فان الكبرى تصير كبرى في الشكل الاول اما بالعكس واما بالافتراض وقد علمت ان
الكبرى في الشكل الاول اذا كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية وحيث يحتاج الى عكسين يكون البيان
بالافتراض وقد علمنا انه اذا كانت الكبرى في الاول ضرورية فالنتيجة ضرورية لا محالة فلنذكر ضربا اذا
كانت الكبرى ضرورية الاول كل ج ب بالامكان وبالضرورة كل ج ا ينتج بالضرورة بعض ب ا لانا نعكس
الصغرى فيصير بعض ب ج بالامكان وكل ج ا بالضرورة ينتج بعض ب ا بالضرورة الثاني كل ج ب لانا نعكس

الصغرى فيصير بعض ب ج بالامكان وكل ج ا بالضرورة ينتج بعض ب ا بالضرورة الثاني كل ج ب لانا نعكس
الصغرى فيصير بعض ب ج بالامكان ولا شيء من ج ا بالضرورة ينتج بالضرورة ليس بعض ب ا الضرب الثالث
بعض ج ب بالامكان وكل ج ا بالضرورة فبعض ب ا بالضرورة بعكس الصغرى الرابع كل ج ب وبعض ج ا با
لضرورة فبعض ب ا بالضرورة بيانه بالافتراض على ما علمت الخامس كل ج ب بالامكان وبالضرورة ليس بعض
ج ا فبالضرورة ليس بعض ب ا بيانه بالافتراض السادس بعض ج ب بالامكان ولا شيء من ج ا بالضرورة فبعض
ب ليس ا بالضرورة بيانه بعكس الصغرى ورده الى الاول السابع لا شيء من ج ب بالامكان وكل ج ا بالضرورة
٨٧ ينتج بعكس الصغرى الى الموجبة الثامن لا شيء من ج ب بالامكان ولا شيء من ج ا بالضرورة ينتج ايضا بعكس
الصغرى الى الموجبة هذا اذا كان الاختلاط من صغرى ممكنة وكبرى ضرورية اما اذا كان من صغرى ضرورية
ومن كبرى ممكنة وكبرى ضرورية اما اذا كان من صغرى ضرورية ومن كبرى ممكنة حقيقية فالنتيجة ممكنة
حقيقية والعبرة للكبرى كما قلنا مثاله كل ج ب بالضرورة وكل ج ا بالامكان الحقيقي فبعض ب ا بالامكان
الحقيقي لانا نعكس الصغرى ونصير بعض ب ج بالامكان وكل ج ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان الحقيقي
والضروب الاخر يمكنك استخراجها بنفسك فافعل ان اردت **في القضايا الشرطية قال الشيخ** وقد قلنا
في القياسات الحملية مطلقة ومنوعة ومتفقة الجهات ومختلفة وبقي علينا ان نذكر القياسات التي هي
شرطية بلا قران فان الشرطيات قد تطلب كما تطلب الحمليات ولنذكر اولا صنوف تعرض في المقدمات
الشرطية فنقول ليس كما ان الايجاب والسلب انما هما في الحمليات فقط وفي الاتصال والانفصال فانه كما ان الدلالة
على وجود الحمل ايجاب في الحملي كذلك الدلالة على وجود الاتصال ايجاب في المتصل اذا كان كذا كان كذا
والدلالة على وجود الانفصال ايجاب في المنفصل كقولنا اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا وكما ان
الدلالة على رفع وجود الحمل سلب في الحمل كذلك الدلالة على رفع الاتصال كقولنا ليس اذا كان كذا او رفع
الانفصال كقولنا ليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا سلب في المتصل والمنفصل فكل سلب فهو
ابطال للايجاب ورفعه وكما ان الايجاب والسلب في الاتصال والانفصال قد يكون محصورا كليا وجزئيا وقد
يكون مهملا فانك اذا قلت اذا كان كذا كان كذا واما ان يكون كذا واذا قلت ليس اذا كان كذا مهملا
كان كذا وليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا فقد اهملت واما اذا قلت كلما كان كذا كان
كذا ودائما اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا فقد حصرت حصرا كليا موجبا وان قلت ليس البتة
اذا كان كذا كان كذا او ليس البتة اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا فقد حصرت حصرا كليا سالبا فان
قلت قد يكون اذا كان كذا كان كذا وقد يكون اما كذا واما كذا فقد حصرت حصرا جزئيا
موجبا وان قلت قد لا يكون اذا كان كذا كان كذا او ليس كلما كان كذا كان كذا او قلت قد لا يكون
اما كذا واما كذا او ليس دائما اما كذا واما كذا فقد حصرت حصرا سالبا جزئيا والجزء الاول
من كل شرطي الذي يقترن به حرف الشرط ويستطر جوابه يسمى مقدما والثاني يسمى تاليا وكل واحد منهما في نفسه
قضية وقد يكون كل واحد منهما حملية وقد يكون شرطية متصلة ومنفصلة وقد يكون محصورة ومهملة وسالبة

بالامكان ولا شيء من ج ا بالضرورة ينتج بعض ... بالضرورة

قال الشيخ فصل

كان كذا

واما ان يكون كذا

وموجبة وليس سلب الشرطية وايجابها وحصرها واهمالها تابعا للمقدم والتالي بل للشرط فانك اذا قلت اذا
كان ليس ا ب فليس ج د فالمقدمة موجبة وان كان المقدم والتالي سالبتين وانما كانت موجبة
لانك اوجبت الاتصال وعلى هذا فقس في غيره. التفسير قال رحمه الله لما فرغ من بيان القياسات
الحملية المطلقة والمنوعة اي انواع كل قسم والمتفقة الجهات اي ما يكون المقدمتان على جهة
واحدة اما مطلقتين او ممكنتين او ضروريتين والمختلفة الجهات اي ما يكون لاحدى المقدمتين جهة و
للاخرى جهة غيرها شرع في القياسات التي ينتج مطلوبات شرطية ولما كان القضايا الحملية مطلوبة كذلك
القضايا الشرطية مطلوبة وتجد في الرياضيات مطالب كثيرة شرطية فقدم فصولا في تحقيق المقدمات
الشرطية ممن تلخيصها ونضم اليها الباقي في الايجاب المتصل وسلبه فنقول كما ان الاعتبار في الايجاب الحملي على
ثبوت محمول الموضوع كذلك الاعتبار في الايجاب المتصل ثبوت لزوم قضية لقضية اخرى اذا فرض الاول
منهما المقرون بها حرف الشرط وسمي المقدم لزمها الثانية المقرون بها حرف الجزاء وسمي التالي شيء اخر
شيء اخر وهو ان يكون دايما او في وقت او بحسب شرط ثم ذلك اللزوم قد يكون طبيعيا مثل لزوم وجود
النهار لطلوع الشمس وقد يكون اتفاقيا مثل لزوم ناهقية الحمار لناطقية الانسان مثاله ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واما الموجبة فلما كان معناها الحكم بلزوم قضية لاخرى وسواء كان جزءا معنى
اللازم والملزوم ثبوتيين كقولك ان كان هذا انسانا فهو حيوان او سلبيين كقولك ان لم يكن هذا
حيوانا لم يكن انسانا او يكون الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا كقولك ان كان هذا اسود فليس بابيض او
بالعكس كقولك ان لم يكن هذا الخط مستقيما فهو منحني فاللزوم حاصل في هذه الاقسام واذا كان المراد
من الايجاب المتصل اثبات هذا اللزوم والاتصال كان المراد من السلب المتصل رفع هذا اللزوم والاتصال
كيف كان الطرفان والفرق بين سلب اللزوم وبين لزوم السلب ظاهر فنقيض المتصلة الموجبة اللزومية
هو ان يحكم بان التالي غير لازم لذلك المقدم لا ان يحكم ان عدم ذلك التالي لازم لذلك المقدم فان ذلك
موجبة في الايجاب المتصل او سلبه وكما ان الاعتبار في الايجاب المتصل الحكم بثبوت الاتصال فكذلك
الاعتبار بالايجاب المنفصل الحكم بثبوت العناد والمباينة بين قضيتين فقد يكون المنفصلة موجبة
وان كان جزءاها غير ثبوتيين والسلب المنفصل هو ما يرفع هذا العناد والمباينة مثل قولك ليس اما
ان يكون العدد زوجا واما منقسما بمتساويين واعلم انه ليس في المنفصل مقدم وتال بالطبع بل
بالوضع وان كان كل واحد من القضيتين يمكن ان يجعل مقدما والانفصال بحاله اما في المتصل فلا اذ ليس لكل
كل واحد منهما مقدما لان المقدم ربما كان اخص من التالي فلا يلزم من وضعه وضع التالي الاعم وضع المقدم
الاخص بلى لو كانا متلازمين متساويين لكان يلزم كل واحد منهما من وضع الاخر في حصر الشرطيات
واهمالها وتخصيصها كما ان الاعتبار في السلب والايجاب في الشرطيات بالحكم لا بالمحكوم عليه كذلك
الاعتبار في كليتها بكلية اللزوم والعناد لا بكلية الطرفين فاذا قلت كلما كان بعض الحيوان انسانا
فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية لكون اللزوم كليا واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة

الاهمال والحصر لانه لو كان هناك ما يدل على كلية اللزوم والعناد او جزئيتهما فهناك الحصر والا فالاهمال اما الشخصية
فهي التي يتعين اللزوم او العناد في الوقت المعين في الموجبة الكلية المتصلة فاذا قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود موجبة متصلة كلية فليس كونها كلية لان الموضوع في المقدم كل فانك تقول كلما كان زيد يكتب فزيد يحرك يده
فهذه القضية كلية مع ان موضوع مقدمها وتاليها شخصي ولا لتعميم المراد في المقدم حتى كانه يقول كل مرة يكون فيها
حدث هذا فانه يجوز ان يكون المقدم امرا ثابتا لا يكون له تكرر كقولنا كلما كان الله عالما فهو حي بل المراد
تعميم الاحوال فان الشيء الثابت قد يمكن ان يقترن به شروط كثيرة في احوال كثيرة ومعناه انه لا يفرض حال من
الاحوال ووقت من الاوقات يقدر فيه طلوع الشمس الا ويتحقق معه وجود النهار او يقدر فيه كون
[illegible] الا ويقدر معه كون [illegible] والموجبة الجزئية المتصلة هي ان يكون اللازم ثابتا للملزوم في بعض الاحوال
والاوقات ولقائل ان يقول ماهية الملزوم ان اقتضت حصول اللازم في الكل وان لم يقتض ذلك لم يثبت اللزوم
اصلا لانا نقول ماهية الملزوم ان كانت لذاتها ملزومة للازم توجه الشك لكن كون الشيء ملزوما قد يكون
لذاته وقد يكون لطبيعة اللازم كحصة للنوع من الجنس فان لزوم الفصل ليس له لذاته بل لذات الفصل فاذا
كان كذلك احتمل في افراد الطبيعة الواحدة ان يكون بعضها ملزوما لشيء دون البعض الاخر واعلم ان اللفظ
الدال على الايجاب الكلي المتصل هو قولنا كلما كان كذا كان كذا واللفظ الدال على الايجاب الجزئي المتصل قد
يكون اذا كان كذا كان كذا واما الكلية السالبة المتصلة فمعناه ضد معنى الكلية الموجبة المتصلة واللفظ
الدال عليه قولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما الجزئية السالبة المتصلة فمعناه
سلب الاتصال في بعض احوال تحقق المقدم واللفظ الدال عليه هو قولنا ليس كلما كان كذا كان كذا واما
المنفصلة فالموجبة الكلية منها وهي قولنا دايما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا فمعناها
انه لا وقت من الاوقات ولا حال من الاحوال الا والحكم بالمباينة ثابت والكلية السالبة المنفصلة هي التي
تسلب هذا العناد والمباينة كقولنا ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا واما المنفصلة الموجبة الجزئية ففيها سؤال وهو ان يقال الانفصال اما ان يكون دائما مع جزئي المنفصلة
واما ان لا يكون فان كان كان الانفصال دايما وجب ان يصدق الموجبة الكلية وان لم يكن دايما لم يصدق
اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا اذ لا عناد حينئذ [illegible] ان الشيء يجوز ان يكون له اقسام ثلثة او اكثر لكنه
بحسب شرط ينقسم الى قسمين وعند ذلك الشرط يكون الانفصال دايما فعند ذلك يصح العناد الجزئي واما الاهمال
فهو ان الحكم بالاتصال او الانفصال من غير تعرض لبيان الكلية والجزئية مثل قولنا ان كان كذا كان كذا
واذا كان كذا كان كذا واما ان يكون كذا واما ان يكون كذا وليس اذا كان كذا كان كذا او ليس
له ان يكون كذا واما ان يكون كذا في جهات الشرطيات كما ان الاعتبار في السلب والايجاب والكلية
والجزئية ليس باجزاء الشرطية بل بكيفية الاتصال والانفصال كذلك الامر في الجهات والاعتبار بالجهة في
المتصلات فان في المنفصلات لا تعرف فيها المطلقة والضرورية والممكنة لان الاجزاء اجتمعا [illegible]
ضرورية المعاند فان احتمل [illegible] عنادها وربما صادفت القضية مهملة في حكم الجزئية واما المنفصلات

٩٠

فقد يمكن فيها هذه الوجوه كلها فالمتصلة الكلية المطلقة هي التي حكم فيها بثبوت الاتصال من غير تعرض
لدوامه او ضرورته او لا دوامه ولا ضرورته كما ذكرنا في المطلقة الحملية والمتصلة الكلية الضرورية
هي ان يكون الاتصال فيها دائما مع اي وضع كان للمقدم سواء كان اتصال موافقة واتصال لزوم كقولنا
كلما كان هذا انسانا فهو حيوان والوجودية الكلية اللزومية التي لا ضرورة فيها هي التي يوجد
فيها اللزوم مع كل وضع الا انه لا يدور مع دوام الوضع كقولنا كلما كان هذا انسانا فهو متنفس
واما الممكن الصرف فهو ان يكون التالي يصح ان يوافق في تناقض الشرطيات واما حال التناقض فيها
فهو كما عرفته في الحمليات فقولنا كلما كان نقيضه ليس كلما كان ونقيض قولنا دائما اما ... ليس دائما و
نقيض ليس البتة قد يكون في المتصل والمنفصل وليراع في التناقض الحال الفصلي في المقدم والتالي والجزء
الكل والزمان والمكان والشرط والاضافة والفعل في العكس اما العكس اما في الاتصال فهو جعل التالي
مقدما والمقدم تاليا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله فعكس السالب الكلي سالب كلي وعكس
الموجب الجزئي موجب جزئي ولا عكس للسالب الجزئي واما في الانفصال فلا عكس له اذ ليس هناك مقدم وتالي
بالطبع بل يجوز ان يتقدم كل واحد ويتأخر والانفصال بحاله في المقدمة الشرطية الواحدة والكثيرة **قال
الشيخ** والمقدم في الشرطي المتصل قد يكون قضايا كثيرة ومع ذلك قد يكون المقدمة واحدة كقولك
اذا كان كذا وكان كذا وكان كذا فحينئذ يكون كذا واما اذا كان التالي قضايا كثيرة فان
المقدمة المتصلة لا يكون واحدة كقولنا اذا كان كذا فيكون كذا ويكون كذا ويكون كذا فان
هذه ثلث فان كل واحد مما ذكر تالي بنفسه كما تقول ان كان هذا حيوانا فهو جسم وحساس فهذه ثلث
مقدمات او ثلث قضايا حملية في الشرطيات المحرفة من قوله وقد يستعمل مقدمات متصلة ومنفصلة
محرفة عن ظاهرها مثل قولك لا يكون ح د او يكون اب معناه ان كان اب فلا يكون ح د ومثل قولك
لا يكون ح د او يكون اب هو كقولك اما ان لا يكون ح د واما ان لا يكون اب فهذا القدر كافي
للذكي في تفهم المقدمات الشرطية فلنشرع في ذكر اقترناتها **التفسير** قال ... هذا الفصل ظاهر
غني عن الشرح **القياسات الاقترانية المتصلات قال الشيخ** اما الاقتران الكائن من المتصلات فانما
يكون بان يجعل مقدم احدهما تالي الآخر او يشتركان في التالي او يشتركان في المقدم وذلك على قياس
الاشكال الحملية واشتراط فيها واحدة والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالي اللذين هما كالطرف
اما كلية واما جزئية واما سالبة واما موجبة على قياس ما قبل **التفسير** قال ... لما فرغ
من تحقيق المقدمات الشرطية شرع في تقرير الاقترانات الشرطية فبدأ بالاقترانات المتصلة فلنفصل
عن كلامه ونقول المنتج من القياسات الاقترانية المتصلة ما يكون الشركة بين المقدمتين في جزء
تام اي في مقدم او تال وحينئذ يتألف منها اشكال اربعة كاشكال الحمليات وذلك لان المشترك فيه لما
ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما فيهما وهو الشكل الثالث واما ان يكون
تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وهو الرابع والنتيجة في جميعها شرطية اما موجبة واما سالبة
وهو الاول او بالعكس

٩١

واما كلية واما جزئية ولا قياس فيهما عن سالبتين ولا عن سالبة صغرى كبراها جزئية ولا عن جزئيتين كالشكل الاول
وشرطيته مثل شرطية في الحمليات من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة اربعة الضرب
الاول من موجبتين كليتين مثاله كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز فهذا قياس
كامل الضرب والثاني من كليتين والكبرى سالبة مثاله كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان جد فهز
ينتج ليس البتة اذا كان اب فهز الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثاله قد يكون اذا كان اب فجد
وكلما كان جد فهز ينتج قد يكون اذا كان اب فهز الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله
قولك قد يكون اذا كان اب فجد وليس البتة اذا كان جد فهز ينتج ليس كلما كان اب فهز وحاصل هذا
القياس في هذا الشكل هو انه لما حكمنا بان الاوسط لازم للاصغر وحكمنا بان الاكبر لازم للاوسط او منافي
عنه وجب لزوم الاكبر للاصغر او سلبه عنه ضرورة ان لازم اللازم لازم ومنافي اللازم منافي الملزوم واعلم انه
على هذا الشكل شك وهو ان يقال كلما كان الاثنان فردا فالاثنان عدد وكلما كان الاثنان عددا فالاثنان
زوج ينتج كلما كان الاثنان فردا فالاثنان زوج وحله ان الصغرى كاذبة في نفس الامر وان كان صادقة
حسب الالزام الشكل الثاني وشرطيته مثل شرطية الشكل الثاني في الاقترانات الحملية من كون
احدى المقدمتين سالبة والكبرى كلية وضروبه المنتجة اربع الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة مثاله
كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج ليس البتة اذا كان اب فهز وبيانه من وجوه
احدها الخلف وهو ان الاوسط لازم للاصغر ومباين عن الاكبر فيجب كون الاكبر مباينا للاصغر اذ لو كان
ثابتا للاكبر لكان ثابتا للاوسط ايضا والثاني العكس وهو ان يعكس الكبرى ونضيف اليها الصغرى هكذا
كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان جد فهز ينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول ليس البتة
اذا كان اب فهز الثالث الخلف وهو ان نقول ان كانت هذه النتيجة كاذبة فنقيضها حق وهو
انه قد يكون اذا كان اب فهز صادق ونضيف اليها الكبرى وهو انه ليس البتة اذا كان هز فجد ينتج
ليس كلما كان اب فجد وقد فرضنا كلما كان اب فجد هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة
مثاله ليس البتة اذا كان اب فجد وكلما كان هز فجد ينتج ليس البتة اذا كان اب فهز وبيانه بان
يعكس الصغرى ونضيف اليها الكبرى هكذا ليس البتة اذا كان جد فاب وكلما كان هز فجد ينتج
من الضرب الثاني من الاول ليس البتة اذا كان هز فاب ثم يعكس النتيجة فيصير ليس البتة اذا كان
اب فهز وهو المطلوب الضرب الثالث من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله قد يكون
اذا كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج ليس كلما كان اب فهز وبيانه بما ذكرنا الضرب
الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى مثاله ليس كلما كان اب فجد وكلما كان هز فجد
ينتج ليس كلما كان اب فهز ولا يمكن بيانه بالعكس لما عرفت في الحمليات بل بالخلف وقد عرفته
وبالافتراض وطريقه ان يعين الحال والمرة التي يكون فيها اب ولا يكون فيها البتة جد وليكن
ذلك عند كون حط فيصح ان نقول ليس البتة اذا كان حط فجد وكلما كان هز فجد ينتج ليس البتة

اذا كان ح ط كان ه ز والنصف اليها فقد يكون اذا كان ه ز فاب والنصف اليها الصغرى هكذا كلما كان ح د
فه ز وليس البتة اذا كان ه ز فاب ينتج البتة اذا كان ح د فاب وقد كان كلما كان ح د فاب هذا
خلف الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثاله كلما كان ه ز فاب بيانه بعكس الصغرى
فيصير قد يكون اذا كان ه ز ح د ونضيف اليها الكبرى ينتج ليس كلما كان ه ز فاب وبالخلف بان يضيف
نقيض النتيجة الى الكبرى فينتج نقيض الصغرى الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثاله قد
يكون اذا كان ح د فه ز وكلما كان ح د فاب ينتج قد يكون اذا كان ه ز فاب بعكس الصغرى
وبالخلف المنتج لنقيض الصغرى الضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كلما كان ح د
فاب ينتج قد يكون اذا كان ه ز فاب بعكس الكبرى فيصير قد يكون اذا كان اب فح د ويجعل
الصغرى كبرى ينتج قد يكون اذا كان اب فه ز ثم بعكس النتيجة فيحصل المطلوب وبالخلف ايضا كما
عرفته الضرب الخامس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى مثاله كلما كان ح د فه ز وليس
كلما كان ح د فاب ينتج ليس كلما كان ه ز فاب ولا يبين هذا الا بالخلف وبالافتراض اما الخلف
فقد عرفته واما بالافتراض فنقول لتكن الحال الذي يكون فيه ح د وليس اب هو حال كون ح ط فيكون
ليس البتة اذا كان ح ط فاب ونقول كلما كان ح د فه ز وقد يكون اذا كان ح د ح ط ينتج قد يكون اذا كان
ه ز ح ط وليس البتة اذا كان ح ط فاب ينتج ليس كلما كان ه ز فاب الضرب السادس من جزئية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله قد يكون اذا كان ح د فه ز وليس البتة اذا كان
ح د فاب ينتج ليس كلما كان ه ز فاب بعكس الصغرى وبالخلف الشكل الرابع شرطية
مثل شرطية في الحمليات ومثاله في الضرب الاول كلما كان ح د فه ز وكلما كان اب فح د ينتج قد
يكون اذا كان ه ز فاب بيانه لما يجعل صغرى كبرى وكبرى صغرى ليرتد الى الاول فينتج موجبة
كلية ثم بعكسها موجبة جزئية واما بعكس كبرى ليرتد الى الثالث الثالث واما بالخلف ولكن لا بعد سائر
الضروب ان اردت **قال الشيخ** **القياسات الاقترانية من المنفصلات** واما الاقترانات من
المنفصلين فلا يكون في جزء تام بل يكون في جزء غير تام وهو جزء تال او مقدم ويكون حينئذ على شرط
القياس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا وكل واحد النوع حد الوسط
ويضعه لاجل الانفصال في المنفصلة الثانية فنقول وكل زوج اما زوج الزوج واما زوج الفرد واما
زوج الزوج والفرد ثم نترك في النتيجة الاوسط ونأخذ هكذا فهذا العدد اما فرد واما زوج
الفرد واما زوج الزوج والفرد فهذا هو المثال واما شرطه للانتاج فيجب ان يكون الصغرى في
مثل المنفصل الاولى موجبة كانت جزئية او كلية ويكون الجزء المشترك فيه موجبا فيهما والانفصال في الكبرى
كليا وعليك ان تعد قرائنه وتقدر على غير هذا الشكل الان ذكره والمبسوطات من الكتب الكي فانه
ابعد من الطبع وتحمله لتعلم اما انما وردت الاقترانات الشرطية كل ما اساعه لاح عن قرب ومناسب
للطبع في الاستعمال واما دقق عن ذلك فذكر في كتاب الشفاء وفي كتاب اللواحق **التفسير** قال رحمه الله اقول

اما الاقترانات الكائنة من المنفصلات والمؤتلفة من الحمليتين منهما فقياس الا ان يكون الشركة في جزء غير تام وهو
جزء تال او مقدم والمطبوع منه ما كان على هيئة الشكل الاول وشرائط انتاجه ان يكون الصغرى موجبة
كانت جزئية او كلية والجزء المشترك فيه موجبا والكبرى كلية ومثاله اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون فردا وكل زوج فهو اما زوج الزوج اما زوج الفرد فقط واما زوج الزوج والفرد
اب ولنا ان يكون المثال اخر كذلك اما ان يكون ينتج ان هذا العدد اما فرد واما زوج الزوج
وزوج الفرد فقط واما زوج الزوج والفرد ح ه وليس النتيجة اما د واما ه ينتج فاما ان يكون
ب د اما ان لا يكون د واما ه وانت تعلم ان هذه تحتمل ان يكون كلية وجزئية والكبرى المنفصلة
اما ان يكون موجبة او سالبة وعلى التقديرين فاما ان يكون مركبة من موجبتين او سالبتين
او خلط منهما **قال الشيخ** اما الاقتران من شرطي متصل وحملي فيجب ان الحملي تشارك تالي المتصل والحملي مكان
الكبرى لتذهب المشترك فيه ويبقى النتيجة من المقدم ومن جزئي التالي والحملي اللذين هما كانا طرفين
في حدود ومثاله ان كان اب وكل ج د وكل د ه ينتج فانتك ان كان اب فكل ج ه فان كان الا وسط
موضوع الحملي محمول التالي على حسب ما مثلنا فانا نسمي ذلك الشكل الاول وشرطه في الانتاج ان
المتصل ان كانت موجبة فيجب ان يكون الحال بين التالي والحملي كالحال بين مقدمتي الحمليات في الشكل
الاول ويكون منهما الوانتج التالي في النتيجة القياس الحملي المقدم وهو ما كان مقدما بحاله واما ان كانت
المتصلة سالبة فالتالف منها من جملة ما لا نذكره في هذا الكتاب وعليك ان تعد قرائنه والذي نسميه
بالشكل الثاني من هذا الكتاب فهو اذا كانت النسبة بين التالي والحملي الكبرى كنسبة مقدمتي
الشكل الثاني في الحمليات مثلا ان نقول ان كان اب وكل ح ب ثم نقول لا شيء من د وان كانت متصلة
موجبة فالشرط كما قيل في الحمليات والنتيجة على ما قلنا وان كانت المتصلة سالبة فله حكم اخر نذكره
في غير مثل الكتاب واما الاقتران فقد ما انت تفسكره اما الذي نسميه بالشكل الثالث في هذا الباب
فذلك اذا كانت النسبة بينهما على ما في الثالث من الحمليات فان كانت المتصلة موجبة فالشرط
كما في الحمليات وان كانت المتصلة سالبة فحكمه مذكور في الكتب المبسوطة **التفسير** قال رحمه الله
الاقترانات المؤلفة من الحمليات والشرطيات على قسمين احدهما ان يكون الحملي مكان الكبرى
وثانيهما ان يكون الحملي مكان الصغرى وكل واحد منهما اما ان يكون الشركة مع تالي المتصل والحملي
واما ان يكون مع مقدمه والحملي والاقرب من الطبع هو ان يكون الاشتراك بين تالي المتصل والحملي
لانه ويبقى المقدم ولصغ الحملي اولا مكان الكبرى فالاشكال منها الاشكال الاربعة الشكل الاول
لم يكن الاشتراك في محمول التالي وموضوع الحملي وشرطه في الانتاج ان المتصلة ان كانت موجبة يجب
ان يكون التالي موجبا والحملي كليا كالحال في الحمليات والنتيجة شرطية مقدمها مقدم المتصل وتاليها ما
يكون نتيجة التالي والحملي لو افردا وان كانت المتصلة سالبة لم يصح ان يكون التالي موجبا كليا ويصلح
جزئيا والحملي يكون كليا لا محالة ويجوز ان يكون التالي والحملي كليهما سالبتين الضرب الاول من ذلك المتصلة

موجب كلما كان ه ر وكل ح د وكل د ا ينتج كلما كان ه ر وكل ح ا الثاني كلما كان ه ر وكل ح د ولا شيء من
د ا ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ح ا الثالث كلما كان ه ر فبعض ح د وكل د ا ينتج كلما كان ه ر فبعض
ح ا الضرب الرابع كلما كان ه ر فبعض ح د ولا شيء من د ا فكلما كان ه ر فليس كل ح ا والضرب الخامس
والسادس والسابع والثامن مثل هذه والشرطية جزئية موجبة ضروب ذلك والمتصلة سالبة الاول
ليس البتة اذا كان ه ر فلا كل ح د وكل د ا ليس البتة اذا كان ه ر فلا كل ح ا برهانه ان المتصلة يلزمها كلما
كان ه ر وكل ح د وكل د ا ينتج كلما كان ه ر وكل ح ا ويلزمه ليس البتة اذا كان ه ر فليس كل ه ر
وكل د ا ينتج كلما كان ه ر وكل ح ا ويلزمه ليس البتة اذا كان ه ر فليس كل د ا الضرب الثاني ليس
البتة اذا كان ه ر ولا شيء من ح ا الضرب الثالث ليس البتة اذا كان ه ر فلا كل ح د وكل د ا ينتج ليس
البتة اذا كان ه ر فلا كل ح ا الضرب الرابع ليس البتة اذا كان ه ر فلا كل ح د ولا شيء من د ا ينتج
ليس البتة اذا كان ه ر فبعض ح ا والضرب الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر مثل
هذه ومهملاتها جزئية فهذا هو الشكل الاول اما الشكل الثاني وهو ان يكون الاشتراك في محمول التالي
وموضوع الحملي والضرب الاول كلما كان ه ر وكل ح د ولا شيء من ا د ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ح ا
برهان ذلك ان يعكس الحملية الثاني كلما كان ه ر فلا شيء من ح د وكل ا د ينتج كالاول برهانه ان يعكس
التالي الثالث كلما كان ه ر فبعض ح د وكل ا د ينتج كلما كان ه ر فليس كل ح ا بيانه يعكس الحملية الرابع
كلما كان ه ر فليس كل ح د وكل ا د ينتج كلما كان ه ر فليس كل ح ا والضرب الخامس والسادس والسابع
والثامن مثل هذه لكن المتصلة جزئية والسالبة جزئية ضروب ذلك والمتصلة سالبة والشرطية فيها ان
يكون الحملي والتالي في الكم ولا يكون الحملية كلية الضرب الاول ليس البتة اذا كان ه ر فلا شيء من ح د و
شيء من ا ر فليس البتة اذا كان ه ر وكل ح ا لان الشرطية يلزمها كلما كان ه ر وكل ح د ينتج كلما
كان ه ر ولا شيء من ح ا ويلزمها ليس البتة اذا كان ه ر وكل ح ا الضرب الثاني ليس البتة اذا كان
ا ب وكل ح د وكل ا د فليس البتة اذا كان ه ر وكل ح ا الضرب الثالث ليس البتة اذا كان
ه ر فليس كل ح د ولا شيء من ا د وليس البتة اذا كان ه ر فبعض ح ا الضرب الرابع ليس البتة اذا كان
ه ر فبعض ح د وكل ا د فليس البتة اذا كان ه ر فبعض ح ا اما الشكل الثالث فان كانت المتصلة موجبة
فالحال في النتيجة كما في الحمليات ويكون جزئية لا محالة ويكون التالي موجبا وان كانت المتصلة سالبة وجب ان
يكون التالي سالبا وكان الحملي والتالي للنتيجة كليا الضرب الاول كلما كان ه ر فكل ح د ينتج كلما كان ه ر
فبعض د ا بيانه يعكس التالي الضرب الثاني كلما كان ه ر ولا شيء من ح ا ينتج كلما كان ه ر فليس كل ح ا
يعكس التالي الثالث كلما كان ه ر فبعض ح د وكل ح ا ينتج كالاول بيانه يعكس التالي الضرب الرابع
كلما كان ه ر وكل ح د وبعض ح ا ينتج كالاول وبيانه كلما كان ه ر لان كل ح د وبعض ح ا وكلما
كان ح د وبعض ح ا يكون بعض د ا فكلما كان ه ر فبعض د ا الضرب الخامس كلما كان ه ر وكل ح د وليس كل ح ا
ينتج كلما كان ه ر فليس كل د ا الرابع السادس كلما كان ه ر فبعض ح د ولا شيء من ح ا ينتج كالخامس

وبين بعكس التالي وستة ضروب اخرى والمتصلة جزئية ضروب ذلك والمتصلة سالبة وكل ح ه ينتج ليس البتة ليس البتة
اذا كان ا ب فلا شيء من د ه بين بعكس التالي الضرب الثاني ليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من ح د ولا شيء
من ح ه ينتج ليس البتة اذا كان ا ب وكل د ه بين بعكس التالي الضرب الثالث ليس البتة اذا كان
ا ب فلا كل ح د وكل ح ه ينتج ليس البتة اذا كان ا ب فلا كل د ه الضرب الرابع ليس البتة اذا كان
ا ب فلا كل ح د ولا شيء من ح ه فليس البتة اذا كان ا ب وكل د ه الضرب الخامس ليس البتة اذا كان ا ب
ولا كل ح د وبعض ح ه فليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من د ه بين بعكس المتصلة الى الايجاب ثم اخذ لازم
النتيجة السادس ليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من ح د ولا كل ح ه ينتج ليس البتة اذا كان ا ب وكل د ه وستة
ضروب اخرى مثل هذه والمتصلة جزئية هذا الذي ذكرناه ما اذا كانت المتصلة صغرى والحملية كبرى اما اذا
جعلت الحملية صغرى والمتصلة كبرى فيحصل اقترانات بحسب الاشكال الثلثة فان كانت المتصلة موجبة
شرطيته في الانتاج ان يكون بين الحملية والتالي من النسبة ما هو الشرط في انتاج الحمليات ثم يكون النتيجة متصلة
بالنتيجة التالي والحملي لو كانا حمليين الضرب الاول كل ح ب وكلما كان ه ر وكل ب ا ينتج كلما كان ه ر
وكل ح ا الضرب الثاني كل ح ب وكلما كان ه ر فلا شيء من ب ا ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ح ا الضرب
الثالث بعض ح ب وكلما كان ه ر وكل ب ا ينتج كلما كان ه ر فبعض ح ا الضرب الثالث بعض
ح ب وكلما كان ه ر ولا كل ب ا ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من بعض ح ا الضرب الرابع بعض ح ب وكلما
كان ه ر فلا شيء من ب ا ينتج كلما كان ه ر فلا كل ح ا واربعة ضروب اخرى يكون الشرطية فيها جزئية
وسائر الشرائط بحالها ضروب ذلك والمتصلة سالبة شرطيته ان يكون التالي جزئيا الضرب الاول كل
ح ب وليس البتة اذا كان ه ر فلا كل ب ا فليس البتة اذا كان ه ر فلا كل ح ا بين بعكس المتصلة الى
الايجاب ثم اخذ لازم النتيجة الضرب الثاني كل ح ب وليس البتة اذا كان ه ر فبعض ب ا فليس
البتة اذا كان ه ر فبعض ح ا الضرب الثالث بعض ح ب وليس البتة اذا كان ه ر فليس كل ح ا فليس
البتة اذا كان ه ر فلا كل ح ا الضرب الرابع بعض ح ب وليس البتة اذا كان ه ر فبعض ب ا فليس
البتة اذا كان ه ر فبعض ح ا واربعة ضروب اخرى والمتصلة سالبة جزئية الشكل الثاني اما ان كانت
المتصلة موجبا فالشرائط في الحملية والتالي كما كان في الحمليات واما ضروبه فالضرب الاول كل ح ب وكلما
كان ه ر فلا شيء من ا ب ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ح ا بين بعكس التالي الضرب الثاني لا شيء من ح ب وكلما
كان ه ر وكل ا ب ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ح ا او بين بعكس الحملية ثم عكس النتيجة الضرب الثالث بعض
ح ب وكلما كان ه ر فلا شيء من ا ب ينتج كلما كان ه ر فليس كل ح ا بين بعكس التالي الضرب الرابع ليس
كل ح ب وكلما كان ه ر وكل ا ب ينتج كلما كان ه ر فلا كل ح ا وبيانه بالخلف كلما كان ه ر فحق ا ب
كل ا ب وحق انه ليس كل ح ب وكلما كان هذا حقين فلا كل ح ا ينتج انه كلما كان ه ر فلا كل ح ا واربعة
ضروب اخرى المتصلة جزئية واما ضروب ذلك والمتصلة سالبة والشرطية فيه ان يكون التالي جزئيا موافقا
للحملي في الكيفية الضرب الاول كل ح ب وليس البتة اذا كان ه ر فبعض ب ا ينتج ليس البتة اذا كان ه ر

بعض ج ا الضرب الثاني لا شيء من د ب وليس البتة اذا كان ه ز فلا كل ا ب كذلك الضرب الثالث بعض ج ب
وليس البتة اذا كان ه ز فبعض ا ب ليس البتة اذا كان ا ب وكل ج ا الرابع ليس كل ج ب وليس
البتة اذا كان ه ز فلا كل ا ب كالثالث وجميع هذه بين بعكس السالبة الى الايجاب واحد لازم الستة
واربعة ضروب اخر والمتصلة جزئية اما الشكل الثالث فانما شرائطها ما قيل في الحمليات الا انه يجوز
ان كانت المتصلة سالبة ان تكون الثاني والحملي كلاهما جزئيتين وبه من موجبتين الضرب الاول كل ج ب وكلما
كان ه ز وكل ج ا وكلما كان ه ز فبعض ب ا بين بعكس الحملية الثاني كل ج ا وكلما كان ه ز فلا شيء من ج ا ينتج
كلما كان ه ز فبعض ب ... الثاني كل ج ب وكلما كان ه ز فلا شيء من ج ا ينتج كلما كان ه ز
فليس كل ب ا الثالث بعض ج ب وكلما كان ه ز وكل ج ا وكلما كان ه ز فبعض ج ا بين بعكس الحملية الرابع
كل ج ب وكلما كان ه ز فبعض ج ا ينتج كالاول والثالث وبين بعكس الثاني الخامس كل ج ب وكلما كان
ه ز فليس كل ج ا ينتج كلما كان ه ز فليس كل ب ا السادس بعض ج ب وكلما كان ه ز فلا شيء من ج ا ينتج كلما
وبين بعكس الحملية ضروب ذلك والمتصلة سالبة الاول كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فلا كل ج ب فليس
البتة اذا كان ه ز فلا كل ب ا الثاني كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا فليس البتة اذا كان ه ز و
كل ب ا الثالث بعض ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فلا كل ج ا فليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من ب ا الرابع
كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من ج ا فليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من ب ا الخامس كل ج
ب وليس البتة اذا كان ه ز فكل ج ا فليس البتة اذا كان ه ز فكل ب ا السادس بعض ج ب وليس
البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا فليس البتة اذا كان ه ز فكل ب ا وستة اخر والمتصلات جزئية وقوله اما هذه
الاقترانات بعضها من جانب المقدم فهي اقل استعمالا في العلوم اقول هذه القياسات لما كانت اقل استعمالا
في العلوم فالاولى ان يذكر في المبسوطات وكتابنا هذا لما كان يشبه المختصر فالاولى ان لا نطول بها الكتاب
قال الشيخ واما الذي وعدناك ان نفسك وان جعل في مثل هذا الاقتران الحملي مكان الصغرى
حدث اشكال ثلثة على تلك الصفة فالشكل الاول ان كانت متصلة موجبة فالشرط فيه كالشرط في
الحمليات وان كانت سالبة فحكمه مذكور في كتب اخرى ومثاله كل ج ب واذا كان د ه وكل ب ا فاذا
كان د ه وكل ج ا الشكل الثاني منه اما اذا كان المتصل موجبا فالشرط كما كان في الثاني من الحمليات وان كان
سالبا فحكمه في كتب اخرى واما الشكل الثالث فلا تغادر في شرطه ما قيل في مثله في الحمليات لو كانت
المتصلة موجبة واما هذه الاقترانات بعضها من جانب المقدم فهي اقل استعمالا في العلوم والاولى ان
نذكرها في الكتب المبسوطة وقد يقع بين المنفصل وبين الحملي الواحد اقتران والطبيعي منه ان يكون الحملية
الصغرى ويكون موجبة ومحمولها موضوع في الانفصال كلية ويكون الشرطية كلية وعلى قياس الشكل الاول
كقولك كل كثير معدود وكل معدود اما زوج واما فرد فيكون ما ينتجها اربعة وقد يقع بين منفصلة صغرى
وحمليات كبرى ويكون الحمليات بعدد اجزاء الانفصال ويكون تشترك لكل حملي مع كل جزء ويكون جميع اجزاء
المنفصل مشتركة في حد وحينئذ اما ان يكون على سبيل الشكل الاول ويسمى الاستقراء التام كقولك كل متحرك

اما ان يكون حيوانا واما ان يكون نباتا واما ان يكون جمادا وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل جماد جسم فاذا
كل متحرك جسم ويجب ان يكون المنفصلة واجزاؤها موجبة والحمليات كليات وقد يكون على سبيل الشكل الثاني
والشرط بين اجزائه واجزاء الحمليات هو الشرط الكاين بين جملتي الشكل الثاني ولا يكون على سبيل الشكل الثالث
التفسير تاليف القياس الاقتراني من الحملي والمنفصل وحينئذ اما ان يكون الحملية صغرى اما القسم الاول فالضرب
من الطبع ما يكون على نهج الشكل الاول وهو ان يكون الحملية موجبة ومحمولها موضوع كل اجزاء الانفصال ويكون
المنفصلة كلية ومثاله كل ب ج وكل ج اما ه او د او ز ينتج كل ب اما ه او د او ز باقي الضروب يمكنك استخراجها
وقد يورد شك على هذا فيقال كل فرد فهو عدد وكل عدد اما فرد واما زوج فيلزم من هذا ان كل فرد اما فرد
واما زوج وهذا هذيان والجواب عن هذا ان هذا الاقتران منتج لكن نتيجته غير مفيد ولا يلزم من كونه غير
مفيد كونه غير منتج ومثاله قولنا كل ناطق انسان وكل انسان ناطق فينتج ان كل ناطق ناطق وهو حق نقول
لا شك ان كل فرد اما فرد واما زوج لانهما لو ارتفعا عنه وهو عدد كان شيئا غيرهما وهو محال ولو اجتمعا يلزم كونه
زوجا وفردا معا وهو ايضا مستحيل واعلم ان هذا الاقتران لا ينتج في الشكل الثاني واما في الشكل الثالث
فينتج وبين بعكس الحملية ومثاله كل ج ب وكل ج اما ه واما د ينتج بعض ب اما ه واما د واما زمانه يعكس الحملية
صغرى لها الكبرى المنفصلة واما القسم الثاني وهو ان يكون الحملية كبرى وحينئذ اما ان يكون قضية واحدة
او قضايا فان كانت قضايا فاما ان يكون مشتركة في محمول واحد او لا يكون بل لكل واحدة منها محمول على حدة
فان كانت مشتركة في محمول واحد فالمطبوع منه ما يكون على نهج الشكل الاول ويكون المنفصلة واجزاؤها موجبة
والحمليات كليات ويكون اجزاء الانفصال مشتركة في الموضوع وكل حملي اشترك مع اجزاء الانفصال ضروب
الشكل الاول الضرب الاول كل ب اما ج واما د واما ز وكل ج ود وز ا ينتج كل ب ا الضرب الثاني كل ب
اما ج واما د واما ز ولا شيء من ج ولا د ولا ز ا فلا شيء من ب ا الثالث بعض ب اما ج واما د واما ز
وكل ج ود وز ا ينتج بعض ب ا الرابع بعض ب اما ج واما د واما ز ولا شيء من ج ولا د ولا ز ا فليس كل
ب ا فالثالث ذلك على منهاج الشكل الثاني الضرب الاول كل ب اما ج واما ه واما ز ولا شيء من ا ج
ولا ه ولا ز ينتج لا شيء من ب ا الثاني لا شيء من ج ولا ه ولا ز ا وكل ا اما ج واما ه واما ز ولا شيء من ب ا
الثالث بعض ب اما ج او ه او ز ولا شيء من ا ج او ه او ز فبعض ب ليس ا قال الشيخ وقد يقع
بين متصل ومنفصل اما في جزء تام وينبغي ان يكون المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى والمتصلة موجبة فانهما
لا محالة كلية وما لم يكونا كذلك لم يكن النتيجة كلية فيجوز ان يقال انه ينتج متصلة ويجوز ان يقال انه ينتج منفصلة مثاله
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا ينتج على
وجهين اما متصلة هكذا فان كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا او منفصلة هكذا اما ان لا يكون الشمس
طالعة واما ان يكون الليل موجودا وانت تعرف وجوبه واما في جزء غير تام فيجب في الطبيعي منه ان يكون
محمول التالي موضوعا في اجزاء الانفصال والتالي كليا موجبا ينتج الانفصال على الباقي من التالي ويكون النتيجة
متصلة او منفصلة التالي مثاله ان كان هذا الشيء كثيرا فهو ذو عدد وكل ذي عدد فاما زوج واما فرد

ان جعل الصغرى متصلة فهو الاولى علمت منفصلة معلوم المنفصل والمقدم الكبرى فيها من المنفصل فتنقل

ينتج فان كان هذا الشيء كثيرا فهو اما زوج واما فرد وانت تعرف ضروبه وكل اقتران امكن بين حملية وشرطية
فان مثله يمكن بين متصل وبين تلك الشرطية اذا كان جزء الشرطي متصلا مثل المتصل يشاركه في مقدم او تال
عب ان يقع هاهنا ما نورده واما الاستقصاء بعده في الكتب البسيطة التفسير قال رحمه الله الاقترانات
المؤلفة من المتصلات والمنفصلات اما ان يكون الشركة فيها في جزء تام او غير تام فان كان الاول فاما ان
يكون المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى واما بالعكس من ذلك والاول هو اقرب الى الطبع وشريطته ان
يكون المنفصلة موجبة واحدهما لا محالة يكون كلية وما لم يكونا كليتين لم يكن القياس كلية ضربه كذلك من
موجبتين كليتين كلما كان ه ز فج د ودائما اما ان يكون ج د واما ان يكون ا ب ينتج على وجهين اما
متصلة هكذا كلما كان ه ز فلا يكون ا ب واما منفصلة هكذا اما ان يكون ه ز واما ان يكون ا ب
ومثاله ما ذكره الشيخ مثال الذي من موجبتين والصغرى جزئية حكمه هذا في الانتاج ولكن جزئية واما اذا
كانت المنفصلة سالبة منعكسة فمثاله ليس البتة اذا كان ه ز فج د ودائما اما ان يكون ج د واما ان يكون
ا ب ينتج ليس البتة اما ان يكون ا ب بل كلما كان ه ز فا ب وينتج ايضا ليس البتة اذا كان ه ز فليس ا ب
واما اذا كانت الشركة في جزء غير تام فالمطبوع منه ان يكون محمول التالي موضوعا في اجزاء الانفصال والتالي
كليا ويكون النتيجة متصلة منفصلة التالي ومثاله ما ذكره الشيخ واما قوله وكل اقتران امكن بين حملية وشرطية
الى اخره معناه انه كما يقع التاليف بين الحملية والشرطية يقع بين متصلتين يشارك احديهما بالتالي الاخرى اذا
كان ذلك التالي متصلا مثاله ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة
فالليل موجود وكلما كان الليل موجودا فالاعشى لا يبصر ينتج ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالاعشى لا يبصر ولنقتصر على هذا القدر من الاقترانات لانه اقرب الى
الطبع اما ما هو بعيد عن الطبع يحتاج في ابانة ما ينتج منه الى كلف شديدة ولا يليق ذكره بالمختصرات
فمن شاء الوقوف على جميعها فليطلبه من المبسوطات المنسوبة الى الشيخ وان اخر الله في الاجل فلنكتب
كتابا في هذه الاقترانات مع المألوف والغريب ان شاء الله تعالى في القياس الاستثنائي قال الشيخ
القياس الاستثنائي مؤلف من مقدمتين احديهما شرطية والاخرى وضع او رفع لاحد جزئيها ويجوز
ان يكون حملية وشرطية وهي يسمى المستثناة تلزمها النتيجة والشرطية الموضوعة يدل على اللزوم او العناد
والمستثناة من قياس شرطية متصلة اما ان يكون من المقدم فيجب ان يكون عين المقدم لينتج عين التالي
كقولنا ان كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه لكنه يمشي فهو يحرك قدميه وان كان من التالي فيجب ان يكون
نقيضه لينتج نقيض المقدم كقولنا لكنه ليس يحرك رجليه ينتج فاذن ليس يمشي واستثناء عين المقدم وعين
التالي لا ينتج شيئا من ذلك لاعتبار التفسير القياس الاستثنائي يوجد فيه النتيجة او نقيضها بالفعل
فلا شك انه يكون مؤلفا من مقدمتين احديهما شرطية ذات مقدم وتال والاخرى وضع او رفع لاحد جزئي
الشرطية وليس من شرطه ان يكون المقدمة الاخرى حملية لان الشرطية اذا كانت مركبة من حمليتين كان
كذلك وان كانت مركبة من شرطيتين كان القياس ايضا شرطيا وهذه التي توضع تسمى المستثناة والمستثنى
منها.

يلزمها الشرطية والنتيجة الموضوعة يدل على اللزوم والعناد وهي يجري منا مجرى الكبرى في الاقترانات والاستثنائية
جارية مجرى الصغرى لان الكبرى في الحمليات هي التي يقال فيها ان كل ما ثبت له الاوسط فله الاكبر وكما اذا قلت ان كان
الاصغر يوجد فيه الاوسط ففيه الاكبر ثم قلت لكن الاصغر يوجد فيه الاوسط فيلزمه النتيجة فالشرطية قائمة مقام الكبرى
والاستثنائية مقام الصغرى ثم نقول القياس الاستثنائي اما ان يكون مركبا من المتصلة والمنفصلة اما القسم الاول
اذا كانت الشرطية متصلة فانه يقع على اربعة اضرب الاول يستثنى عين المقدم فينتج عين التالي لانا اذا قلنا ان كان
ا ب فج د ثم اوردنا به انه لا محالة يوجد ج د والا بطل اللزوم الثاني ان يستثنى نقيض التالي فينتج نقيض المقدم
لانه كما يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم فكذلك يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم اذ لو وجد الملزوم مع عدم
اللازم او عدم مع وجود الملزوم كان ذلك قادحا في اللزوم وقيل هذا الضرب ليس قياسا كاملا بنفسه بل لا بد من بيانه
وصورته والبرهان عليه قولنا ان كان ج د فا ب لكن ليس ا ب فليس ج د بين هكذا انه ان لم يكن ليس ج د
فج د وان كان ج د فا ب ينتج ان لم يكن ليس ج د فا ب لكن فرضنا لم يكن ليس ج د ينتج فا ب فاذن ج
ان ا ب وكان حقا ان ليس ا ب هذا خلف الثالث ان يستثنى نقيض المقدم فلا ينتج لاحتمال كون اللازم اعم من
الملزوم فلا يلزم من عدم الخاص عدم العام الرابع ان يستثنى عين التالي فلا ينتج ايضا لما ذكرنا ومنهم من اعتقد
ان المقدم والتالي اذا كانا متلازمين متعاكسين فاستثناء نقيض المقدم وعين التالي ينتجان والحق ان هذا
ليس ينتج بحسب صورة القياس بل بحسب المادة اذ اللزوم بحسب القياس هو ما يلزم من الوجود عن المادة ولا يلزم
من قولنا ان كان ا ب فج د الا ان ج د لا بد منه عند وجود ا ب فان ا ب لا يتصور وجوده دون ج د واما ان
ا ب لا بد منه عند وجود ج د او لا يتصور وجود ج د دون ا ب فذلك ليس لازما من صورة القياس بل من مادة
دون مادة ولو كانت النتائج اللازمة بحسب المواد معتبرة لكان القياس في الشكل الثالث ينتج الكلي ان
كان المحمول فيه مساويا للموضوع وليس كذلك ولكان عكس الكلي الموجب موجبا كليا في بعض المواد المتساوية
الحمل قال الشيخ واما اذا كانت الشرطية منفصلة فان كانت ذات جزئين فقط موجبتين فايهما استثنيت
عينه انتج نقيض الباقي وايهما استثنيت نقيضه انتج عين الباقي مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه
زوج فليس بفرد ولكنه فرد فليس بزوج ولكنه ليس بزوج فهو فرد ولكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان
احد الجزئين او كلاهما سالبا لم ينتج الا باستثناء النقيض كقولك اما ان لا يكون هذا الشيء حيوانا واما ان لا يكون
نباتا لكنه حيوان فليس بنبات ولكنه نبات فليس بحيوان وكذلك اما ان يكون عبد الله في البحر واما ان
لا يغرق فانما ينتج هذا باستثناء النقيض ايضا وستعلم ان استثناء العين لا يفيد شيئا من ذلك وان كانت المنفصلة
ذات اجزاء كثيرة متناهية فايها استثنيت نقيضه انتج البواقي على انفصالها وايها استثنيت عينه انتج نقيض
البواقي ولا ينتج لك عين واحد منها الا نقيض الجميع غيره واما اذا كانت الاجزاء بلا نهاية فلا يفيد استثناء
مثل ان تحمل محمولات لا نهاية لها كالالوان الغير المتناهية او شيئا مما اشبه ذلك التفسير قد ذكرنا ان
القياس الاستثنائي اما ان يكون من المتصلة واما ان يكون من المنفصلة اما القسم الاول فقد فرغ منه واما
القسم الثاني فذكره ان قول المنفصلة اما ان يكون حقيقية او ان يكون غير حقيقية فان كانت حقيقية ...

بالتي منع الجمع والخلو معاً فاما ان كانت ذات جزئين فقط واما ان كانت ذات اجزاء فان كانت ذات جزئين
فقط فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر لاستحالة اجتماع النقيضين
وارتفاعهما معاً ومثاله مذكور في الكتاب وان كانت ذات اجزاء اكثر فاما ان تكون متناهية او غير متناهية
فاستثناء عين ايها كان ينتج نقيض البواقي واستثناء نقيض ايها كان ينتج منفصلة ونقول لكل ج ا ونضمها الى الصغرى
لينتج من الشكل الثالث بعض ا ب وهو نقيض الكبرى لا ضدها وان عكسنا النتيجة بالنقيض فنقول بعض ج ا ونضم
اليها الصغرى اعني بعض ب ا وهو ايضا نقيضها لا ضدها واما ان ابطلنا الصغرى بالتضاد فناخذ ضد النتيجة
وهو كل ج ا ونضمها الى الكبرى لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ب وهو ضد الصغرى وان اخذناها بالنقيض فنقول
بعض ج ا ولا شيء من ا ب لينتج من الشكل الاول ليس بعض ج ب واما القياس الخلفي هذا الشكل فاذا اخذنا
عكس النتيجة بالتضاد لم يبطل به شيء كما في الاول فان اخذنا بالنقيض بطل ومثاله بعض ج ب ولا شيء من ا ب
فليس بعض ج ا فاذا اخذنا نقيضها وهو كل ج ا واضفنا اليه الكبرى اعني لا شيء من ا ب وهو نقيض
الصغرى وان اضفنا اليه الصغرى اعني من الشكل الثالث بعض ا ب وهو نقيض الكبرى وان اخذناها بالتضاد
فنقول بعض ج ا ونضيف اليها الكبرى اعني ليس بعض ج ب وهذا لا يبطل الصغرى وان اضفناه الى الصغرى
فلا ينتج اصلا لانهما جزئيتان واما في الشكل الثالث فان عكسنا النتيجة بالتضاد الجزئي لم يبطل شيئا وان
عكسناها بالنقيض ابطل كل واحدة من المقدمتين ولنضرب له مثالا فنقول كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا فاذا
اخذنا نقيض هذه النتيجة وهو لا شيء من ب ا واضفنا اليه الصغرى انتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا وكان كل ج ا وان
اضفنا اليه الكبرى انتج من الثاني لا شيء من ج ب وكان كل ج ب فتلخص هذا ان في الشكل الاول تنتقض الصغرى
بالشكل الثاني والكبرى بالشكل الثالث وفي الشكل الثاني تنتقض الصغرى بالاول والكبرى بالثالث وفي الشكل
الثالث تنتقض الكبرى بالاول والصغرى بالثاني واما وجه مشابهة عكس القياس للخلف فانما سمي الخلف
نقيض المطلوب الذي هو النتيجة اخرا ويقرن به مقدمة صادقة وينتج منه محالا او يستدل به على ان نقيض المطلوب
محال فالمطلوب اذن حق وهو عكس القياس بعينه الا ان العكس بعد قياس مفروغ عنه والخلف يكون
مبتدأ لكن الخلف الذي لا اسم له هو بعينه عكس القياس من غير فرق لان الخلف قياس معمول يوجد فيه نقيض
نتيجة الباطلة ويقرن بالصادقة فينتج السكون فيه على انها صادقة في قياس الخلف قال الشيخ فصل
قياس الخلف هو الذي يتبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه فيكون هو مركبا من قياس اقتراني
ومن قياس استثنائي مثاله ان لم يكن كل ا ب حقا فنقيضه وهو ليس كل ا ب حق لكن كل ج ب فهذا اقتراني
من شرطي وحملي ومن حملي ما سلف ذكره ينتج ان لم يكن كل ا ب فليس كل ا ج ثم نجعل النتيجة مقدمة ونستثني نقيض
كل ا ج وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو كل ا ب وهذا هو صورة قياس الخلف وصورة استثنائه بالترتيب
وان كان ذكر الناس تجريه في تحليله وقياس الخلف مشابه بعكس القياس لانه يوجد فيه نقيض مطلوب ما ويقرن
به مقدمة وينتج ابطال مسلم فلو ان انسانا اخذ نقيض نتيجة قياس الخلف مع المقدمة المسلمة لانتج المطلوب
بلا استقامة كما لو قال كل ا ج وكل ج ب فينتج كل ا ب وكل قياس خلف اذا عكس صار مستقيما وبعكس قياس الخلف

وعكس القياس فان عكس القياس هو بعد قياس معمول واما قياس الخلف فهو مبتدأ وان كان الخلف عكسا لقياس شكل م
لا استقامة فانظر الآن ان كل مطلوب ما نقيضه وكيف يمكن ان يقرن به مقدمة لينتج محالا وفي اي شكل يكون ذلك
التفسير معنا الحاشية الاولى ان حقيقة القياس في صورته وحقيقته راجعة الى الاستدلال بامتناع لازم
احد النقيضين على امتناعه وبه على ان الحق في الطرف الاخر اذ لا يخلو الا بعد والشيء ونقيضه واما صورته فعلى وجهين
احدهما مؤلف من قياسين احدهما اقتراني من متصل وحملي والثاني قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض
المقدم مثاله اذا كان المطلوب ان كل ا ب فنقول ان كان قولنا كل ا ب كاذبا فنقيضه وهو ليس كل ا ب حقا
فهذا هو الاقتراني المتصل ويضم مقدمة صادقة بالاتفاق وهو كل ج ب وهي حملية فينتج من الاقترانات
من الشكل الثاني ان كان كل ا ب كاذبا فليس كل ا ج صادقا فانا لو طرحنا هذا المقدم وهو قولنا ان كان كل ا ب
كاذبا واقتصرنا على قولنا ليس كل ا ب وكل ج ب كانت النتيجة ليس كل ا ج ونضم اليه المقدم المطرح فيحصل ما قلنا نقيض م
ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة القياس الاستثنائي ونستثني نقيض تاليها لينتج نقيض المقدم فنقول انه ان كان كل ا ب كاذبا فليس
كل ا ج لكن كل ا ج بالاتفاق الكل ينتج نقيض المقدم وهو كل ا ب فتبين ان قياس الخلف راجع الى اخذ نقيض
المطلوب مع مقدمة صادقة على التأليف قياسي لينتج محالا استدل به على كون النقيض محالا لان المحال لم يلزم
من المقدمة الصادقة ولا من التأليف الصحيح فيعني لزومه من نقيض المطلوب فاذن هو محال ونقيضه الذي هو المطلوب
حق والوجه الثاني ما يستعمله القدماء فانهم يستعملون قياس الخلف على النحو الذي يستعمله في بيان انتاج الشكل
الثاني والثالث واقتصروا على ضم نقيض المطلوب الى مقدمة صادقة بحيث يتألف منهما قياس منتج فينتج
لا محالة كذبا فنقول القياس منتج واحدى المقدمتين صادقة فلا يلزم منها الكذب فاذن الكذب لازم عن
نقيض المطلوب وما يلزم عنه الكذب فهو كذب فاذن المطلوب حق مثاله اذا ارادوا ان يثبتوا ان الاجسام
ليست بقديمة اخذوا نقيض هذه القضية وهو ان الاجسام قديمة واضافوا اليه مقدمة صادقة وهي
انه لا شيء من القديم بمؤلف فينتج ان الاجسام ليست بمؤلفة وهذا الكذب لزم عن قولنا ان الجسم قديم وهذا هو
الذي ذكرنا الا انهم حذفوا المقدمة الاستثنائية في اللفظ واخذوا مضمونها الحاشية الثانية فيما
يتبين من المطالب الاربعة من كل شكل بالخلف اعلم ان المطالب الاربعة كلها الا الكلي الموجب يمكن ان يبين من كل
شكل بالخلف فانه يتبين بالشكلين الاخيرين دون الاول لان نقيضه سالبة جزئية فاما ان يجعل صغرى الاول
ولا يمكن ذلك لما ذكرنا ان من شرطه ان تكون صغراه موجبة واما ان يجعل كبراه ولا سبيل اليه لانها جزئية لكن يمكن ان
يجعل صغرى الثاني وكبرى الثالث واما الكلي السالب فيمكن بيانه بالاشكال الثلاثة لان نقيضه موجبة جزئية فيمكن
ان يجعل صغرى الاول والثاني ونضيف اليه مقدمة كلية لانتاج المحال ويمكن ان يجعل صغرى الثالث وكبراه ايضا
واما الموجبة الجزئية فنقيضها السالبة الكلية فيمكن بيانها بالاشكال الثلاثة فنجعل كبرى الاول وصغرى الثاني
وكبراه وكبرى الثالث ونضم اليها مقدمة اخرى لانتاج المحال واما السالبة الجزئية فنقيضها الموجبة الكلية
فيمكن ان يجعل كبرى وصغرى في الاشكال الثلاثة ونضم اليها مقدمة لانتاج المحال الحاشية الثالثة في الفرق
بين قياس الخلف والمستقيم وهو من وجوه احدها ان لا فرق في القياس المستقيم نقصد الشيء المطلوب

فنتيجة نقيض قياس مؤلف من مقدمتين صادقتين او مسلمتين واما في الخلف فلا نقصد في اول الامر المطلوب بل
نقصد ان ينتج شناعة المطلوب وذلك الشيء من الكذب ونعرف السبب الذي منه لزم الكذب فينتج
المطلوب ولذلك قيل يسمى الخلف خلفا لان الانسان ياتي من ورائه وثانيها ان في القياس المستقيم توجد
المقدمات الموافقة للمطلوب وفي الخلف احدى المقدمتين كذلك والاخرى نقيض المطلوب وثالثها ان
النتيجة في المستقيم غير منه وفي الخلف توضع النتيجة او لا ثم يوضع نقيضها الفصل الثالث في الخلف
كيف يرجع الى المستقيم اعلم ان الخلف يمكن رده الى المستقيم بان يوجد نقيض التالي المحال ويقرن بالمقدمة الصادقة
فينتج المطلوب على الاستقامة لكن لا يحسن ان يرد عند الاستقامة الى الشكل المستعمل في الخلف فان كان المطلوب
كليا موجبا لا شك انه يبين من طريق الخلف بالثالث والثاني واذا رجع منهما الى الاستقامة صار الشكل الاول
مثاله كل ج ب هو المطلوب فناخذ نقيضه وهو ليس كل ج ب ونضيف اليه مقدمة صادقة فتنتج قياسا منتجا
وهو كل ا ب فينتج من الشكل الثاني ليس كل ج ا وهذا كذب ظاهر بالاتفاق وانما لزم من المقدمة المشكوك فيها
وهي ليس كل ج ب وما يلزم منه الكذب فهو كذب فاذن نقيضه وهو كل ج ب حق واذا اردنا الرد
الى المستقيم فناخذ نقيض الكذب وهو كل ج ا ونقرن به المقدمة الصادقة وهي كل ا ب فانتج من الشكل الاول
على الاستقامة كل ج ب وذلك هو المطلوب فقد استعملنا الخلف في الشكل الثاني ورددناه على الاستقامة الى الشكل
الاول واذا اردنا ان نبين الموجبة الكلية بالخلف من الشكل الثالث فناخذ نقيض المطلوب وهو ليس كل ج ب
ونضيف اليه كل ج ا فينتج ليس كل ا ب وهو كذب فاخذ نقيضه وهو كل ا ب ونضيف اليه المقدمة
الحقة فينتج من الشكل الاول كل ج ب وهو المطلوب فقد استعملنا الشكل الثالث في الخلف ورددناه على الاستقامة
الى الاول واما الكلية السالبة فيمكن بيانها بالخلف من الاشكال الثلثة واما من الشكل الاول فلنكن المطلوب لا
شيء من ج ب فنقول ان لم يكن لا شيء من ج ب صادقا لكان نقيضه وهو بعض ج ب صادقا ولكنا لو اضفنا
اليه مقدمة موجبة كلية واخرى سالبة كلية فاذا اضفنا الموجبة الكلية اليه فنقول كل ب ا مقدمة صادقة
فينتج لو لم يكن لا شيء من ج ب لكان بعض ج ا هذا هو الخلف واذا اردنا ان نرده الى المستقيم فناخذ
نقيض هذه النتيجة وهو لا شيء من ج ا ونضم اليه المقدمة الصادقة وهي كل ب ا فينتج من الشكل الثاني
لا شيء من ج ب وهو المطلوب واما من الشكل الثاني فنقول لا شيء من ج ب والا لكان نقيضه وهو بعض ج ب فنضم
اليه مقدمة صادقة وهي لا شيء من ا ب ينتج من الشكل الثاني ليس بعض ج ا وهو كذب فاذا اردنا ان نرده
الى المستقيم فنقول كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو المطلوب واما من الشكل الثالث فاذا
قلنا لا شيء من ج ب والا لكان نقيضه وهو بعض ج ب صادقا وكل ج د ينتج بعض د ب وهو كذب
لازم من نقيض المطلوب وعند الاستقامة نصير هكذا لا شيء من د ب وكل ج د ينتج لا شيء من ج ب فيعكس
لا شيء من ب د ثم جعلنا الموجبة الحقة صغرى ثم رددنا على الاستقامة الى الاول واما الجزئي الموجب فيمكن بيانه
بالخلف من الاشكال الثلثة فاذا رد الى الاستقامة صار الاول الثالث والثالث الاول وفي الثاني ان استعملت المقدمة
الصادقة كبرى رد الى الاول وان استعملت صغرى رد الى الثالث مثال الشكل الاول بعض ج ب فنقيضه

ليس من ج ب وكل ا ج فلا شيء من ا ب فناخذ نقيضه وهو بعض ا ب وكل ا ج ينتج بعض ج ب فصار الاول عند الاستقامة
بالثالث ومثاله من الثالث بعض ج ب نقيضه لا شيء من ج ب وبعض ج ا فليس بعض ا ب وهذا كذب فناخذ نقيضه
وهو كل ا ب ونضيف اليه المقدمة الصادقة ونجعلها صغرى فينتج من الاول بعض ج ب واما في الشكل الثاني فمثاله اذا
جعلت المقدمة الصادقة كبرى فهو ان نقول بعض ج ب فنقيضه لا شيء من ج ب والمقدمة الصادقة كل ا ب ينتج لا شيء
من ج ا فناخذ نقيضه وهو بعض ج ا ونضيف اليه المقدمة الصادقة ينتج بعض ج ب فصار الشكل الاول وان جعلنا المقدمة الصادقة
صغرى رد عند الاستقامة الى الثالث واما الجزئي السالب فيمكن بيانه بالخلف بالاشكال الثلثة والمقدمة الصادقة
الصادقة يجوز ان تكون موجبة وسالبة في الاول والثالث لكنها ان كانت موجبة وجعلت كبرى فيهما رد عند الاستقامة
فيهما الى الثاني وان جعلت صغرى فيهما رد عند الاستقامة من الاول الى الثالث ومن الثالث الى الاول وان كانت سالبة
ولا يمكن استعمالها فيهما الا كبرى رد عند الاستقامة الى الثاني فيهما واما في الثاني فلا يمكن ان يضاف الى نقيضه الا السالب
فان استعملت كبرى رد الى الاول وان استعملت صغرى رد الى الثالث وتقدر انت ما ذكرنا على ما استخرج منها الفصل
الخامس في معنى الخلف ذهب بعض المنطقيين الى ان قياس الخلف هو الحاد وهو باطل لان الخلف يكون في المواعيد
ومنهم من قال انما سمي الخلف خلفا لانه لا يقصد فيه الى النتيجة في اول الامر بل يقصد غيرها ثم اذا بان لزومه عاد الى النتيجة
فكان الانسان ياتي الى النتيجة من ورائها والاقرب ان الخلف يعني الباطل وهو معنى المحال لا غير القياس الذي من مقدمات
متقابلة قال الشيخ القياس الذي من مقدمات متقابلة هو قياس مؤلف من مقدمتين مشتركتين في الحدود
مختلفتين في الكيف ولكن انما يروج بان يبدل الاسم في بعض الحدود حتى لا يفطن ولا يقال فيه مثلا ان الانسان ضاحك
والانسان ليس بضاحك ولكن يقولون بعد ما سلم ان الانسان ضاحك ان البشر ليس بضاحك وينتج هذا القياس ان
الشيء ليس نفسه مثلا ان الانسان ليس ببشر وانما يستعمله المغالطون على سبيل التبكيت وربما استعمل على سبيل
الجدل اذا كان الخصم يناقض في ماخذه بان نسلم منه مقدمة ثم يسلم منه مقدمات اخرى ينتج نقيض المسلمة
فيوجد النتيجة ونقيضها الاول المسلم ويعمل قياس من متقابلين ينتج ان الشيء ليس هو الكبرى قد يؤلف
قياس من مقدمتين متقابلين اما بالتضاد واما بالتناقض لاجل ان ينتج منهما ان الشيء ليس هو نفسه ويشترك
المقدمتان فيه في الحدود ولكن يروج بتبديل الاسم في بعض الحدود ولاسقاط الجملة فيه مثلا يوخذ الانسان
مرة انسانا ومرة بشرا فيحكم عليه ثم يرفع حكم الاول يسمى ان الشيء ليس هو وذلك الشيء مثاله كل انسان ضاحك
ولا شيء من البشر ضاحك فلا شيء من الانسان ببشر اي لا شيء من الانسان بالانسان وهذا القياس يستعمله المغالطون
على سبيل التبكيت والجدليون ايضا بان نسلم من خصم مقدمة ثم ينتج من مقدمات اخرى مسلمة نقيض تلك
المقدمة المسلمة الاولى فينتج من المقدمة الاولى ومن نقيضها اللازم من تلك المقدمات ان الشيء هو ليس
هو وهذا النوع من القياس لا يتالف في الشكل الاول لان صاحبه يا خذ شيئا واحدا على انه شيئان ثم
يحمله وانما يمكن هذا في الشكل الثاني والثالث اما في الشكل الثاني فيوخذ موضوع المقدمتين اسمين مترادفين
ويحمل عليهما شيء واحد بالايجاب والسلب واما في الشكل الثالث فيجعل الموضوع لفظا واحدا والمحمول
لفظين مترادفين مثاله في الشكل الثاني كل انسان ضحاك ولا شيء من البشر بضحاك ومثاله في الثالث

كل ضحاك انسان ولا شيء من الضحاك بحجر وهذا انما ياتي في الشكل الاول فانك لو قلت كل انسان بشر ولا شيء من
البشر بضحاك فلا ينفع التفاضل الا ان يعمل بحدود الثلاثة ومن لا سماء المترادفة فيكون الا وسط ملفوظا واحد
فيقع التفاضل بين الصغرى والكبرى في المعنى في المصادرة على المطلوب الاول قال الشيخ المصادرة على المطلوب
الاول هو ان يجعل المطلوب نفسه مقدمة قياس يراد فيه انتاجه كقولك ان كل انسان بشر وكل بشر ضحاك
وكل انسان ضحاك والكبرى ههنا والنتيجة شيء واحد لكن ابدل الاسم احتيالا لتوهم المخالفة فاي مقدمة
جعلت هي النتيجة بتبديل اسم ما والمقدمة الاخرى يكون طرفاها معنى واحدا ذا اسمين مترادفين كما قلنا
ان كل انسان بشر وهو قولك ان الانسان انسان هذا اذا كان المصادرة على المطلوب الاول بقياس واحد
واما في الاكثر فانما يقع ذلك في قياسات متركبة متتالية بان يكون المطلوب يبين بمقدمة تلك المقدمة
انما تبين بقياس بعض مقدماته المطلوب نفسه وكلما كان ابعد كان من القبول اقرب تأمل
اثر قوله كيف يمكن في كل شكل التفسير المصادرة على المطلوب اما ان يكون في قياس واحد او ان
يكون في قياسات متركبة اما القسم الاول فمثاله مذكور في الكتاب واما القسم الثاني فذلك انما يكون بان
يبين المطلوب فيها بمقدمة تلك المقدمة انما تبين بقياس بعض مقدماته المطلوب نفسه ومثاله من الشكل الذي
في المقالة الاولى من كتاب اوقليدس من ان الخطوط المتوازية اذا وقع عليها خط كانت الزوايا
كذا وكذا ومن مقدمات برهان ذلك ان الخطين اذا وقع عليهما خط فصير الزاويتين اللتين في جهة واحدة مساويتين
لقائمتين لم يلتقيا وهو موضوع في مصادرات كتاب اوقليدس فان رام احد ان يبين هذا بان يقول
انهما ان التقيا حدث مثلث من الخطين والخط الواقع عليهما وكانت الزوايا الثلث اعظم من قائمتين من اجل
ان لا يلتقيان وقد صادر على المطلوب من حيث لم يشعر لان كون الزوايا من المثلث اعظم من قائمتين
انما يبين بعد صحة كون ... اما الخطوط الثلثة بكل الاحوال فيكون قد عرف ان الزوايا في الخطين
... اما المثلث ان زوايا المثلث بها يكون قد استعمل كون زوايا الخطين مع الخط الواقع
مقدمة في بيان نفسه واعلم انه قد يمكن المصادرة على المطلوب الاول في الاشكال الثلثة لكن ان كان المطلوب
موجبا كليا امكن في الشكل الاول صغرى وكبرى وان كان جزئيا لم يمكن في الشكل الاول الا صغرى وان كان
سالبة كلية لم يمكن فيه الا كبرى واما في الشكل الثاني فان المطلوب فيه لا يكون الا سالبا فهي ضرب يصلح
صغرى وفي ضرب يصلح كبرى هذا ان كان السالب كليا فان كان جزئيا فانه لم يصلح الا صغرى واما في الثالث
ان كان موجبا جاز صغرى وكبرى وان كان سالبا جزئيا لم يجز الا كبرى وفي الاول لا يصح لانه لا يصلح
لا صغرى ولا كبرى وهم انه كيف يمكن ان يعلم الشيء ويجهل معا وكيف يعلم الشيء ويظن به مقابل ما يعلم لان الانسان الواحد
قد يعلم الشيء يعلم لا بعينه بل يعمه ويعلم غيره ويجهله فيما يخصه ولا يعلمه البتة او يعتقد في خاصه رأيا او ظنا باطلا
وهو لا يشعر مثل ان يكون الانسان يعلم ان كل اثنين هو عدد زوج ولا يعلم ان الاثنين اللذين في يد زيد
هو زوج او ليس بزوج وربما ظنه فردا لانه لا يعلمه اثنين او عندما يعلمه اثنين ليس يخطر بباله ان كل اثنين زوج
وهذا الجهل لا يناقض فيه لانه انما علم ان كل شيء يكون اثنين فهو زوج ولم يعلم ان كل اثنين زوج ومهما علم ان

هذا الشيء اثنان علم حينئذ انه زوج بعلمه الاول الكلي فيكون هذا علما كليا فلا يناقضه الجهل الجزئي وقد يمكن ان
يعلم الشيء بالقوة ويجهله بالفعل بان يكون ليس انما يعلم المقدمة الكبرى الكلية بل الصغرى ايضا لا يعلم النتيجة
وذلك لان العلم بهما ليس غير العلم بالنتيجة ولكنه علة للعلم بالنتيجة وليس علة كيف اتفق بل اذا اقترنا بالفعل عند
الذهن واما اذا كانا معلومين على الافتراق ولم يقترنا بعد اذ لم يخطرا بالبال معا موجهين نحو النتيجة
فليسا علة بالفعل فلا يلزم معلولهما وهو العلم بالنتيجة مثل ان يكون الانسان يعلم ان كل بغلة عاقر علما على
حدة ويعلم ايضا ان هذا الحيوان بغلة ويراه منتفخ البطن فيظن انه حامل ولو اقترن عنده العلمان معا
لما كان يظن هذا الظن وقد يمكن ان يتناقض الفكر والوهم فان الوهم يتبع الحس وكل شيء خالف المحسوس
فان الوهم اما ان يمنع وجوده واما ان يجعل وجوده على نحو وجود المحسوسات فلهذا اما كنا نعقل ان
الكل متناه لا الى ملاء ولا الى خلاء ولكن لا نتصور في انفسنا ابدا الا ملاء وخلاء بعد ملاء بلا نهاية ونعقل ان
للكل مبدأ غير مشار اليه ولا له مكان ولا هو في جهة لكن الوهم يوجب وجوده على احد هذه
الاحوال ولا يكاد يمكنه التخلص منها التفسير قال رحمه الله الغرض من هذا الكلام هو الجواب عن شك
ذكره مانن وهو ان المطلوب عندك بالقياس اما ان يكون معلوما واما ان يكون مجهولا فان كان معلوما
فالطلب محال لانه تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال وان كان مجهولا فاذا وجدته لم تعرف انه مطلوب
ابقا لا تعرفه او بعينه فانه اذا وجدت لا تعرفه وقيل ان هذا الجهل وحكي عانا سقراط بهذا الشك
فيه سقراط واراه شكلا من اقليدس وبين علمه ولم يعلم ان الشبهة بعد باقية فان الشبهة في هذا
الشكل كالشبهة في جميع المجهولات والجئ افلاطون الى ان قال بان التعلم تذكر وقال الفيلسوف كيف يتذكر
ما في موجودات لم تكن موجودة النفس واجاب عنه مانن بان قال كيف يمكن ان يعلم الشيء ويجهل معا
وان يعلم ويظن ظنا مقابلا للعلم واجاب بانه كيف ان يعلم الشيء ويجهل معا وهو ان يعرف الكلي الذي
يعمه وغيره ويجهل عنه على الخصوص ومثاله هو ان الانسان يعلم ان كل اثنين هو عدد زوج ولا يعلم ان
الاثنين اللذين في يد زيد هو زوج او ليس بزوج وربما ظنه فردا لانه لا يعلمه اثنين او عندما يعلمه
اثنين لا يخطر باله ان كل اثنين زوج وبالجملة فلا تناقض بين العلم بان كل اثنين زوج وبين الجهل بان
الاثنين اللذين في يد زيد هل هو زوج ام لا لان الاول علم كلي وهذا جهل جزئي فالعلم بذلك الكلي لا
يكون علما بالفعل بهذا الجزئي والجهل بهذا الجزئي لا يكون جهلا بالفعل بذلك الكلي فلا تناقض بينهما ومهما علم
ان هذا الشيء اثنان يعلم حينئذ انه زوج بعلمه الاول الكلي فيكون هذا علما كليا لا يناقضه الجهل الجزئي
وبالجملة فان كل اثنين علمناه او لم نعلمه فهو زوج علمناه او لم نعلم وكل اثنين علمناه فانا نعلم انه زوج
وقد يمكن ان يعلم الشيء بالقوة ويجهل بالفعل وذلك بان يعلم المقدمتين على الافتراق ولم يخطرا بالبال
موجهين نحو النتيجة فانه وان كان العلم حاصلا بهما فانهما ليسا علتين للعلم بالنتيجة بالفعل وانما يكونان
علة للعلم بالنتيجة اذا اقترنا بالفعل عند الذهن مثال ذلك ان يكون الانسان يعرف ان كل بغلة عاقر
على حدة ويعلم ان هذا الحيوان بغلة ويراه منتفخ البطن فيظن انه حامل ولو اقترن عنده العلمان

لما كان يطلق هذا واذا عرفت امكان العلم والجهل معا بالشي الواحد اذ كان احدهما عاما والاخر خاصا و
احدهما بالقوة والاخر بالفعل حتى لنا الى حل الشك وهو ان المطلوب معلوم لنا بالتصور بالفعل ومعلوم
لنا بالتصديق بالقوة لانه داخل تحت العلم الكلي وانما هو مجهول لنا بالتصديق من حيث هو مخصوص بالفعل
ولو كان معلوما من كل وجه لما كنا نطلبه وكذلك لو كان مجهولا من كل وجه لما امكن الطلب فالمقدمة
القائلة بان المعلوم لا يطلب ممنوعة على الاطلاق وانما المسلمة المعلوم من وجه والمقدمة القائلة ١٠٦
ان ما لا يكون معلوما لا نعلم اذا وجدنا مسلمة مطلقة بل لا نعلم من وجه ما واذا كان الشي معلوما
من وجه مجهولا من وجه لكن طلبه ويحصل العلم به فانا اذا علمنا بالقوة اشيا كثيرة فلما شاهدنا
بالحس بعض تلك الجزئيات من غير طلب فانها في الحال يعرض ما بالفعل تحت العلم الاول ويحاذي هذا ما اورد
المشكك من مثال الابق فانا كما نعلم الابق بتصوره وعينه اولا نعلم المطلوب بالتصور وكما ان نعلم الطريق
الى مكان الابق فنطلبه في مكانه نعلم الطريق الموصل الى التصديق المطلوب فاذا سلكنا الطريق الى
المطلوب وكان عندنا منه تصور سابق وطريق يفضي اليه فاذا انتهينا اليه كان ذلك ادراكا للمطلوب
كما انا اذا سلكنا الطريق الموصل الى مكان الابق وكان عندنا منه تصور سابق فاذا انتهينا اليه عرفناه
ولو انا كنا لم نشاهد الابق البتة ولكن تصورنا له علامة كلية يكون بها تلك العلامة فهو ابق ايضا وهذا مثل
العلم بالكبرى فلو انضم الى هذا علم آخر وهو ان وجدنا تلك العلامة في عبد ما ربما علمنا انه ابق ايضا وكذلك
اذا انضم الى الكبرى صغرى حصل العلم بالمطلوب فالعلامة كالاوسط ووجدانها في عبد كوجود الاوسط
للاصغر وكون ذي العلامة ابقا علم كلي سابق مندرج تحته ان هذا العبد الذي فيه تلك العلامة
للاوسط ابقا بالقوة كما ان اتصاف الاوسط بالاكبر علم كلي سابق مندرج تحته ان الاصغر موصوف
بالاكبر اندراجا بالقوة ولشيخنا وامامنا قدس سره شك على قول الشيخ وهو ان العلم بالمقدمتين
كيف اتفق ليس يوجب علما بالنتيجة بل لا بد من اقترانهما بالفعل في الذهن خاطرا بالبال من جهة هي النسبة
حتى يكون العلم بهما موجبا للعلم بالنتيجة فنقول ما لاقت الصغرى مع الكبرى اما ان يكون ماهية مغايرة
لماهية الحدود الثلثة ولانتساب كل واحد منها الى الاخر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول
فحينئذ يحصل بسبب اجتماع ذلك المغاير الى تلك الامور الثلثة مقدمة ثالثة ويكون القياس القريب حينئذ
مركبا من مقدمات ثلثة واضافة الى هذه المقدمة مع شكل المقدمتين يكون امرا مغايرا لتلك الاربعة
فحينئذ يحدث بسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال واما
ان كان الحق هو الثاني وهو ان ملاقاة الصغرى مع الكبرى ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلثة
فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير فاذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق المغاير لكن العلم
اما تصور واما تصديق فاذا لم يوجد امتنع ان يحصل هناك شعور زايد هذا تمام الاشكال واقول
وبالله التوفيق والعصمة وهو ان تقرن المقدمتين بالفعل في الذهن حضورهما معا والعلم باندراج
الصغرى تحت الكبرى بالفعل اعتبار مغاير لنفس المقدمتين وذلك لانهما اذا كانا معلومين بلا اقتران

ولم يخطر بالبال معا ولم يكن الذهن متفطنا بالفعل لاندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر
لم يحصل العلم بالنتيجة وهذا لا شك فيه والمثال بحصه ونبه عليه الشيخ ايماء في المثال المسمى الاستدلال
فان هذا لا حاجة فيه الى دليل بل هو ظاهر عند العقل اما قوله يلزم بسبب انضمام هذا الاعتبار الى المقدمتين
مقدمة ثالثة ويكون القياس القريب مركبا من مقدمات ثلثة فلنا ان نعني انه يلزم قضية مركبة من موضوع
ومحمول ونسبة بينهما هي جز قياس مغايرة للمقدمتين منفصلة عنهما بذاتها او نعني به انه يلزم اعتبار ١٠٧
ونسبة لا يحصل الا به الا مع المقدمتين او نعني به امرا ما فان عنيت به الاول فهذا ممنوع وذلك
لان اقتران المقدمتين في الذهن بالفعل والتفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى ليس امرا منفصلا عن المقدمتين
بل هو نفس المقدمتين على هذه الصفة وظاهر انه لا يلزم تركب القياس من مقدمات ثلثة **قال الشيخ**
الاستقراء حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي اما كلها وهو الاستقراء التام واما اكثرها وهو
الاستقراء المشهور وكانه يحكم بالاكبر على الواسطة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله ان كل حيوان طويل العمر
فهو قليل المرارة لان كل حيوان طويل العمر فهو مثل انسان وفرس وثور والانسان والفرس والثور قليل المرارة
ومن عادتهم لم يذكروه على هذا النظم بل يقتصر على ما هو كالصغرى او ما هو كالكبرى **التفسير** هيهنا اصناف
من الاحتجاجات تشبه القياس وذكرها الشيخ في هذا الكتاب فمنها الاستقراء وهو ضد القياس وذلك
لان الاستقراء هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئياته والقياس هو الحكم على الجزئي لوجود ذلك الحكم
في جزئياته والقياس هو الحكم على الجزئي لوجود ذلك الحكم في الكلي وذلك الاستقراء على قسمين احدهما الاستقراء
التام وهو الحكم على الكلي لوجود ذلك في جميع جزئياته بحيث لا يشذ منها شي ويسمى الاستقراء التام وهو
القياس المقسم المؤلف من شرطي منفصل وحملي والثاني الاستقراء الغير التام وهو الحكم على كلي لوجوده في اكثر
جزئياته وهو الاستقراء المشهور والى هذين القسمين اشار الشيخ بقوله الاستقراء حكم على كلي لوجود ذلك
الحكم في جزئيات ذلك الكلي اما كلها وهو الاستقراء التام واما اكثرها وهو الاستقراء الغير التام وهو
الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته المشهور اما القسم الاول فمثل ما اذا وقع الشك في ان الناطق هل
هو مائت ام لا فتصفح جزئيات الحيوانات لا من جهة الناطق وغير الناطق بل من جهة قسمة اخرى
كالماشي وغير الماشي ويجد الماشي مائتا بل جميع اجزاء الاستقراء يحكم على الحيوانات بسبب هذا الاستقراء
بانه مائت ثم ينقل ذلك الى الناطق فيقول وكل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماش واما غير ماش
مائت ينتج ان كل ناطق مائت وهذا انما يفيد اذا كان الكلية قابلا لوجهين من القسمة الحاصرة
واما القسم الثاني وهو الاستقراء المشهور وهو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في اكثر جزئيات ذلك
الكلي فمثاله قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والثور وغيرها
كذلك فيحكم فيه بالاوسط لوجود ذلك الحكم في الاصغر اعني جزئيات الاوسط وفي القياس يحكم بالاكبر
على الاصغر لوجود ذلك الحكم في الاوسط والمثال المذكور في الكتاب قولنا كل حيوان طويل العمر
فهو قليل المرارة لان كل حيوان طويل العمر فهو مثل انسان وفرس وثور والانسان والفرس والثور

مثل المرارة وكل حيوان طويل العمر قليل المرارة فصار ما حقه ان يكون حدا اصغر اوسط وما حقه ان يكون
حدا اوسط صار حدا اصغر ولكن مثال الحد الاصغر وهو ج انسان وفرس وثور والحد الاوسط وهو ب
طويل العمر والحد الاكبر وهو ا قليل المرارة فنقول في القياس كل ج ب اي كل انسان وفرس وثور حيوان طويل
العمر وكل ب ا اي كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة فاذن كل ج ا اي كل انسان وفرس وثور قليل المرارة
وفي الاستقراء انقلب الامر فجعل الاوسط اصغر والاصغر اوسط وحط الاكبر بحاله فحكم با الاكبر على ب الاوسط ١٠٨
لوجوده في الاصغر وانما يستعمل هذه الحجة الجدليون ومن عادتهم الاقتصار على ما هو كالصغرى مثل ان يقولوا
لان كل حيوان طويل العمر اما كالكبرى او ما هو كالكبرى مثل ان يقولوا لان كذا وكذا قليل المرارة والاستقراء
المشهور لا يفيد الا الظن لانه يحتمل ان يكون حكم ما لم يستقرأ بخلاف حكم ما استقرى وان كان نادرا مثل
حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا وجدنا الانسان والفرس وغيرهما كذلك ثم بان انه
في البحر حيوان يسمى التمساح يحرك عند المضغ فكه الاعلى وربما كان المختلف بخلاف الكل فلهذا لا يفيد اليقين
في التمثيل قال الشيخ و اما التمثيل فهو الحكم على شي معين لوجود ذلك الحكم في شي اخر معين او اشياء اخر
معينة على ان ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه فيكون المحكوم عليه هو المطلوب والمنقول منه الحكم
هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع والحكم مثاله ان العالم محدث لانه جسم هو لذلك شابه البناء والبناء
محدث فالعالم محدث فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث التفسير ومن اصناف ما يختلج به التمثيل وهو
الحكم على شي لثبوت ذلك الحكم في شي اخر مساو له وهو يقع على اربعة اوجه احدها الحاق الغائب
بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم وثانيها الحاق الشاهد بالغائب كما يقال
لو قدر واحد منا على ايجاد بعض الاشياء لقدر على ايجاد كل الاشياء كما في حق الله سبحانه وتعالى وثالثها
الحاق الغائب بغائب اخر كما يقال المعتزلة الباري تعالى يجب ان يكون عالما بالعلم كما انه مريد بالارادة
ورابعها الحاق شاهد بشاهد اخر كما يقال المعتزلة المدرك يجب ان يكون مدركا لقيام الادراك به
كما ان المتحرك متحرك لقيام الحركة به ثم ان التمثيل حاصل في هذه الصور الاربعة وكلام الشيخ متناول
لها واعلم ان التمثيل مشتمل على اربعة امور المحكوم عليه وهو مثل العالم في المثال المذكور والشيخ ذكر انه
هو المطلوب وليس الامر كذلك بل المطلوب ثبوت الحدوث له والحكم وهو مثل المحدث والمنقول منه
الحكم وهو مثل البناء والمعنى المشترك وهو مثل الجسمية فاجتمعت اربعة حدود وهو لا يفيد اليقين لانه لا
يلزم من تماثل الشيئين في امر ما تماثلهما في جميع الامور فان المختلفات متماثلة في امور ولا يلزم من ذلك
تماثلهما بل لو ثبت ان المقتضي لثبوت الحكم في محل الوفاق هو القدر المشترك بينه وبين محل الخلاف
مثال ذلك محل الوفاق في مقابلة ذلك الحكم وحصول الشرائط وارتفاع الموانع لزم من ثبوت الحكم في
محل الوفاق ثبوته في محل الخلاف لا محالة واعلم التمثيل برهانا وايضا لو قصد به اثبات حكم جزئي كفى
ذلك في افادة العلم ويكون القياس منه على هيئة الشكل الثالث مثل قولنا البناء جسم والبناء محدث فبعض
الاجسام محدث اما اذا اريد به اثبات الكلي فانه لا يمكن ذلك الا اذا بين ان الحكم معلل بالقدر المشترك

وانه تمام العلة لثبوت ذلك الحكم ولما عرف الجدليون ضعف هذا الاسناد لا جرم شرعوا في اثبات عليه
القدر المشترك واحتجوا عليه بوجهين احدهما الطرد والعكس ويسمى الدوران ايضا والطرد هو ان
يثبت هذا الحكم لكل ما يوجد له هذا المعنى والعكس هو ان ينعدم هذا الحكم في كل صورة لم يوجد فيها
١٠٩ هذا المعنى المتشابه فيه وهذا ايضا ضعيف لا يفيد اليقين لان مبنى الطرد والعكس على الاستقراء
والاستقراء ضعيف لما بينا واما الاستقراء التام فانما يتحقق لو بينا انه اينما ثبت الوصف ثبت الحكم لكن
الوصف ثابت في الفرع فلا بد وان يعرف ثبوت الحكم في الفرع ليتم الاستقراء لكنه لو ثبت لما كنا
نحتاج الى التمثيل ولانه بتقدير ثبوت الدوران التام لا يلزم العلية لاحتمال كونه جزء العلة او شرط
العلة او رافعا للمانع او محققا للقبول وايضا فلانه دوران العلم مع المعلوم حاصل مع ان المعلوم
ليس علة للعلم والثاني طريق السبر والتقسيم وهو التقسيم الذي لا يكون دائرا بين النفي والاثبات
مثل ان يقولوا ثبوت الحدوث للبناء اما ان يكون لكونه موجودا او لكونه قائما بالنفس او لكونه جسما
ولا يمكن ان يكون لكونه موجودا والا لكان كل موجود محدثا وكذلك لا لكونه قائما بالنفس والا لكان
كل قائم بالنفس محدثا فتعين انه يكون حدوثه لكونه جسما والعالم جسم فهو اذن محدث وهو المطلوب
واعترض الشيخ عليه من وجوه الاول لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم معللا بعلة وانما يلزم لو وجب
في كل حكم ان يكون معللا بعلة ولا يجب ذلك اذ لو وجب ذلك لكانت علية العلة معللة بعلة اخرى
ولزم التسلسل والثاني ان سلمنا انه معلل ولكن لم قلتم ان حدوثه يكون اما لكذا او لكذا ولم لا يجوز ان يكون
ههنا قسم اخر سوى ما ذكرتموه وعدم العلم بالشي لا يدل على عدمه وليس لهم ان يقولوا ان كان ههنا
صفة اخرى لعرفناها كما اذا كان بين ايدينا فيل فان كل احد يعرفه لان بعض الشي المنظور فيه صفات
تخفى على كثير من حذاق النظار في الحال ويطلع عليه بعد حين من الدهر وربما لم يطلع عليه اصلا والفيل
يبصره كل من كان سليم البصر اذا كان بحذاه في هواء صحو والثالث ان سلمنا انحصار الاوصاف فيما ذكرتم
لكن لم لا يجوز ان يكون العلة مجموع الاوصاف او مجموع بعضها لا كل واحد على الانفراد مثل ان يكون
العلة كونه بناء وموجودا او كونه بناء وجسما او كونه بناء وقائما بالنفس او كونه بناء موجودا وجسما
وقائما بالنفس وحكم المركب يخالف حكم المفرد والرابع ان سلمنا ان العلة احد هذه الاقسام لكن لم
لا يجوز ان يقال هذا القسم ينقسم الى قسمين بل احد القسمين مخصوص بصفة وهو غير حاصل في الفرع فلا
يلزم تعدية الحكم اليه الا ترى ان الجسم ينقسم الى البسيط والمركب ثم يختلف كل واحد من القسمين حال
الاشياء المشتركة في الجسمية حتى يخالف البسائط المركبات في كثير من الاحكام وقال شيخنا واستاذنا
ان هذه الاسولة كلها ترجع الى سؤال واحد وهو منع الحصر اما الاول فظاهر انه كذلك لانه لما
قال حدوثه اما ان يكون لكذا او لكذا فكانه نفى الحصر واثبت قسما اخر وهو كونه غير معلل حتى
ان المستدل لو اقام دليلا قاطعا على الحصر سقط السؤال واما الثاني فظاهر لانه قال لم لا يجوز
ان يكون ههنا قسم اخر سوى ما ذكرتموه وهذا عبارة عن منع الحصر والثالث ايضا كذلك لانه لما

ذكر ان العلة اما كذا واما كذا او اما كذا فاتت منهما ما لنا وهو ماتركب من القسمين اللذين ذكرهما والمركب من الشيئين يكون مغاير الكل واحد منهما واما الرابع فكذلك ايضا لانه اذا انقسم الوصف المشترك الى قسمين فلا شك ان خصوصية كل واحد منهما مغايرة له فاتت بذكر تلك الخصوصية است قسما اخر وراءهما ذكر المستدل فظهر ان السوال المتوجه على هذه الطريقة ليس الا منع الحصر وان سلمنا كون الوصف المشترك علة لكن لا يلزم من حصوله في الفرع حصول الحكم لاحتمال ان يكون خصوصية الفرع مانعة من قبول ذلك الحكم اما لنفسها او لاتصافها بصفة مانعة منها او لفوات شرط اخر وبالجملة فلا شك ان محل الاجماع مغاير لمحل النزاع بخصوصيتهما فيجوز ان يكون خصوصية محل الاجماع شرطا للعلية او خصوصية محل النزاع مانعا من الحكم او لقائل ان يقول قولكم السوال الاول يرجع الى منع الحصر ليس كذلك لانه منع كون الحكم معللا ولا تعرض فيه لمنع الحصر والدليل عليه هو ان المستدل لو اقام الدليل على كون هذا الحكم معللا وان كل حكم يجب ان يكون معللا سقط هذه المطالبة ويبقى سوال منع الحصر ولو اقام الدليل ايضا على انحصار الاوصاف فيما ذكر لا يسقط هذه المطالبة وهو كون هذا الحكم غير معلل

فثبت ان هذا السوال مغاير لمنع الحصر وقولكم السوال الثاني عبارة عن منع الحصر ولما يلي نعم وما ذكر بعده هذا مستند المنع وانما ذكر لئلا يقول المستدل انه منع مكابرة

قال الشيخ في الضمير

الضمير هو قياس طويت مقدمته الكبرى اما لظهورها ولاستغناء عنها كما جرت العادة به في التعاليم كقولك خطا اب اج خرجا من المركز الى المحيط فهما اذن متساويان وقد حذفت الكبرى واما لاخفاء كذب الكبرى اذا صرح بها كلية كقول الخطابي هذا الانسان يخاطب العدو فهو اذن خائن مسلم للثغر ولو قال كل مخاطب للعدو فهو خائن للثغر لما نافق به ولم يسلم

التفسير

قال رحمه الله ومن جملة ما يشبه القياس الضمير وهو قياس ذكرت احدى مقدمتيه وهي الصغرى وحذفت الكبرى اما لظهورها ولاستغناء عنها واما للمغالطة والاخفاء كذبها مثال الاول قولنا في الهندسة خطا اب اج خرجا من المركز الى المحيط فهما اذن متساويان فالمنتج لهذه النتيجة في الحقيقة هو تلك المقدمة مع مقدمة اخرى وهي قولنا وكل خطين خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان الا ان هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية لا جرم حذفت لاجل الاستغناء عن ذكرها لظهورها ومثال الثاني قولنا فلان يطوف بالليل فهو اذن مخلط فهذا يوهم صحة هذه النتيجة واما لو صرحنا بالكبرى وهو قولنا وكل من طاف بالليل فهو مخلط فهنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية واذا وقف العقل على كذبها لم يساعد على صحة تلك النتيجة فلاجل هذا حذف الكبرى ليسعى ظن النتيجة

قال الشيخ في الراي

الراي مقدمة كلية محمودة في ان كذا كائن او غير كائن وموجود او غير موجود وصواب فعله او غير صواب ويوخذ دائما في الخطابة مهملة واذا عمل منها قياس ففي الاغلب يصرح بتلك المقدمة على انها كبرى وتطوى الصغرى كقولك الحساد يعادون والاصدقاء ينصحون

التفسير

قال رحمه الله عليه اما الراي المحمودة فهي قضايا مشهورة يصدق بها لا بمجرد العقل بل لاتفاق الجمهور عليها واعتقادهم حقيتها مثل حكمنا ان العدل حسن والكذب قبيح وغيرهما من المشهورات على ما سياتي بيانها ان شاء الله تعالى في قوله في ان كذا كائن او غير كائن موجود او غير موجود وصواب فعله او غير صواب الفرق بين الموجود والصواب

ظاهر واما الفرق بين الكائن والموجود فلا يعرفه وقوله اذا عمل منها قياس ففي الاغلب يصرح بتلك المقدمة اقول قد عرفت ان القياس لا يتالف الا من مقدمتين لكن تارة يطرح احدى المقدمتين ويذكر الاخرى فهنا في الاغلب يطرح الصغرى ويذكر هذه المقدمة المحمودة فقط مهملة في الخطابة ولو ذكرت معها الصغرى يكون هكذا هذا حاسد والحساد يعادون فهذا معاد وهذا صديق والاصدقاء ينصحون فهذا ناصح وانما يذكر مهملة لانها لو ذكرت كلية ربما ساعد العقل فيهما

قال الشيخ في الدليل

الدليل في هذا الموضع قياس اضماري حده الاوسط شيء اذا وجد للاصغر تبعه وجود شيء اخر للاصغر دائما كيف كان ذلك التبع ويكون ذلك على نظام الشكل الاول لو صرح بمقدمتيه ومثاله قولك هذه المراة ذات لبن فهي اذا قد ولدت وربما يسمى به الحد الاوسط

التفسير

قال رحمه الله انما قال الدليل هاهنا ولم يقل مطلقا لانه قد يراد بالدليل الاستدلال بالمعلول على العلة كالاستدلال بالاحتراق على مماسة النار فالدليل بذلك القياس الاضماري من حيث انه قد حذفت فيه المقدمة الكبرى ويمتاز عنه بانه لا بد وان يكون الاوسط فيه شيئا اذا وجد في الاصغر تبعه وجود شيء اخر فيه كيف كان ذلك الاتباع وصورته اذا صرحت بالمقدمتين يكون هكذا هذه المراة ذات لبن وكل امراة ذات لبن فقد ولدت فهذه المراة قد ولدت وربما يسمى القياس نفسه دليلا وربما يسمى الحد الاوسط دليلا

قال الشيخ واما العلامة

فانه قياس اضماري حده الاوسط اما اعم من الطرفين معا حتى لو صرح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني كقولك هذه المراة مصفارة فهي اذا حبلى واما اخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمتيه كان المنتج منه من الشكل الثالث كقولك ان الشجعان ظلمة لان الحجاج كان شجاعا وظالما

التفسير

قال رحمه الله ومن جملة ما يشبه القياس العلامة وهو يشارك الضمير في حذف الكبرى ويمتاز عنه بان الحد فيه اعم من الطرفين او اخص ويمتاز عن الدليل بان الدليل يكون في الشكل الاول والعلامة في الثاني والثالث واذا كان الاوسط اعم من الطرفين وصرح بمقدمتيه كانت صورته هكذا هذه المراة مصفارة والحبلى مصفارة فهذه المراة حبلى وقد عرفت ان الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان واما اذا كان اخص من الطرفين وصرح بمقدمتيه كانت صورته هكذا الحجاج شجاع والحجاج ظالم فالشجعان ظلمة

قال الشيخ واما القياس الفراسي

فانه شبيه بالدليل من وجه وبالمثل من وجه والحد الاوسط فيه هيئة بدنية توجد للانسان المتفرس فيه ولحيوان اخر غير ناطق ويكون من شان تلك الهيئة ان تتبع مزاجا يتبعه خلق ما فانه اذا سلم ان الهيئات البدنية تتبع الامزجة والمواد وتتبع تلك الامزجة اخلاق ما فيكون الامزجة والمواد علة للهيئة وللخلق والهيئة والخلق بالحقيقة لهما في هذا البدن وذلك في النفس ويكون حدوده الاربعة كحدود المثل مثل زيد والاسد وعظم الاعالي الموجودة لهما وهو معطى مسلم والشجاعة الموجودة للاسد مسلمة ولزيد بالحجة بعد ان يتتبع اصناف الحيوان المشارك للاسد في الاخلاق وكل ما يشاركه في الشجاعة يشاركه في هذه الهيئة ويخالفه كثيرا في خلق اخر كالكرم المنسوب اليه الذي يخالفه فيه النمر يشاركه في عظم الصدر والشجاعة ولا يشاركه في الشجاعة لا يشاركه في هذه وان شاركه في خلق اخر كالكرم فيقال ان فلانا عريض الصدر شجاع لان الاسد عريض الصدر وشجاع

التفسير

قال رحمه الله من جملة ما يشبه القياس القياس الفراسي وهو الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن

وحاصله راجع الى الاستدلال باحد المعلولين على الاخر لان الخلق الظاهر والخلق الباطن معلولا علة واحدة
وهو النفس او المزاج فلهذا قال الحد الاوسط فيه هو انه يوجد للانسان المفترس فيه والحيوان اخر غير
ناطق ومن شان ذلك الفهم ان يسع مزاجا شبيه خلق ما وهو شبيه المثل من وجه والدليل من وجه اما مشابهته
التمثيل فمن حيث انه حكم على جزئي لوجوده في جزئي اخر مشابه له لان صورته هو ان يقال ان فلانا شجاع لانه عريض الصدر ١١٤
كالاسد وله صدر واربعة كالتمثيل مثل زيد والاسد وعظم الاعالي والشجاعة الموجودة للاسد وهي الاسد
ولزيد بالجزئي الذي ذكرناه واما مشابهته الدليل فمن حيث ان له اوسط فيه وهو عظم الاعالي يتبعه وجود شيء اخر للاعلى
وهو الشجاعة

كتاب الابوطيقا الثاني وهو البرهان فصل في التصور والتصديق

كل علم فانه اما تصور لمعنى واما تصديق وربما كان تصور بلا تصديق مثل من يتصور قول القائل ان الخلاء موجود ولا يصدق
به ومثل من يتصور معنى الانسان ولا يحس فيه ولا في شيء من المفردات تصديق ولا تكذيب وكل تصديق
وتصور فاما مكتسب ببحث ما واما واقع ابتداء والذي يكتسب به التصديق هو القياس وما يشبهه من
الامور التي ذكرناها والذي يكتسب به التصور فهو الحد وما يشبهه من الامور التي سنذكرها وللقياس اجزاء يصدق
بها ويتصور وللحد اجزاء متصورة وليس يذهب ذلك الى غير نهاية حتى يكون لتلك الاجزاء انما يحصل العلم بها بلا اكتساب
من اجزاء اخرى هذا شانها الى غير النهاية ولكن الامور ينتهي الى مصدقات ومتصورات بلا واسطة ولنعد المصدق
بها بلا واسطة

التفسير قال رحمه الله الغرض من هذا الفصل بيان مبادئ القياسات من جهة ما يصدق بها وقد
ذكرنا ان الاقيسة بحسب موادها خمس البرهاني والجدلي والمغالطي والخطابي والشعري وقد فرغنا من بيان
التصور والتصديق وانه لا يمكن ان يكون كلها بديهية ولا يمكن ان يكون كلها كسبية بل بعضها بديهي وبعضها
كسبي بقي شيء اخر وهو ان مذهب الجمهور ان التصورات بعضها بديهي وبعضها كسبي وخالفهم شيخنا واما
رحمه الله عليه في ذلك قائلا بانه ليس شيء منها مكتسبه بل اما ان لا يكون شيء منها حاصلا او ان كان حاصلا
لكنه يكون بديهيا واحتج عليه بالشك الذي ذكر في انه لا يمكن تحصيل العلم بالمجهول وتقريره فقال المتصور الذي
يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا استحال طلبه لان الذهن يكون غافلا عنه فيمتنع طلبه وان كان
مشعورا به كان تصوره حاصلا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به
من وجه دون وجه والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص والشبهة انما قامت في التصديقات فوجب
ان لا يكون شيء منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فنقول اما الاول فجوابه ان الوجه الذي صح حكم العقل عليه
بانه مشعور غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وحينئذ
رجع التقسيم في ذينك الوجهين واما الثاني فجوابه لا شك ان التصور من حيث انه تصور مغاير للتصديق
من حيث انه تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب
والايجاب لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة منفكا عن التصديق فالتصديق مجهول
من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور اما التصور فهو شيء واحد فيستحيل ان يكون معلوما
من وجه مجهولا من وجه وتطرق القدح والكلام على هذا من وجوه احدها ان هذا دعوى على خلاف

ما هو معلوم بالضرورة وكل دعوى يكون على خلاف ما هو معلوم بالضرورة فلا يلتفت اليه انما قلنا ان هذا على
خلاف ما هو معلوم بالضرورة لانا نجد من انفسنا كوننا طالبين لتصورات مجهولة كتصور الحقائق الالهية وحقيقة
التصور وتصور الحقائق العقلية التي لا نحس بها ولا ندركها بالبديهة والوجدان وانكار هذا مكابرة
ان هذا الدعوى مخالف للعلم الضروري الوجداني فينبغي ان لا يلتفت اليه والثاني ان سلمنا انه ليس
١١٧ على خلاف العلم الضروري لكن الشبهة التي ذكرتم غير مستقيم وبيان ذلك من وجوه الاول قولكم التصور اما
ان يكون مشعورا به واما ان لا يكون مشعورا به فقولكم التصور قضية مهملة والمهملة في حكم الجزئية واذا
كان كذلك فينبغي ان يراعى فيه شرائط التناقض التي ذكرت في تناقض الشخصيات وان كانت قضية كلية فكذلك
يجب ان يراعى تلك الشرائط مع زيادة شرط اخر على ما ذكرنا ومن شرط التناقض ان يقتسما الصدق و
الكذب واذا كان كذلك فلم قلتم ان هذا الشرط متحقق ههنا ولم لا يجوز ان يكون هذان القسمان كاذبان
ويكون الحق الواسطة بينهما وبيان الواسطة وهو ان يقال التصور اما ان يكون مشعورا به مطلقا و
اما ان يكون غير مشعور به مطلقا واما ان لا يكون كذلك بل يكون مشعورا به من وجه دون وجه واذا
كان هذه الاقسام الثلثة منحصرة في العقل فما ذكرتم من التقسيم لا يكون دائرا بين النفي والاثبات فمن يختار
هذا القسم الثالث فلم قلتم انه اذا كان على هذا الوجه لا يمكن اكتسابه وبيان ان الاقسام ثلثة هو ان الاشياء
الكثيرة لا يصدق عليه الحكم بشيء مطلقا ولا يصدق عليه سلب ذلك الحكم مطلقا مثلا اذا كان شيء ابيض
واسود فانه لا يصدق انه اسود مطلقا ولا يصدق عليه انه ابيض مطلقا بل الصادق عليه انه ابيض
من وجه او اسود من وجه بل جميع المركبات من مختلفين كذلك والذي يدل على ان التصور اذا كان على
هذا الوجه فانه يمكن اكتسابه انكم قلتم ان كل ما كان مشعورا به استحال طلبه فان كانت هذه القضية
حقه فلا شك انه يلزمه بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يستحيل طلبه لم يكن مشعورا به فاذن التصور
اذا كان مشعورا به امكن طلبه ايضا قولكم ان كل ما لا يكون مشعورا به استحال طلبه يلزمه بطريق عكس النقيض
ان ما لا يستحيل طلبه يكون مشعورا به فثبت انه على كلا القسمين امكن طلب التصور المجهول فكان ما ذكرتم باطلا
الوجه الثالث من الكلام قوله التصور شيء واحد قلنا هذه قضية مهملة والمهملة في حكم الجزئي والجزئي لا ينتج
الكلي فان ادعيتم ان كل تصور فانه واحد فهذا ممنوع وبطلانه بين وذلك لان التصور اما ان يكون
بحسب الاسم واما ان يكون بحسب الحقيقة اما الاول فيجوز ان يكون معنى الاسم شيئا مركبا من اجزاء ويسال
ما هو عن معنى الاسم مثلا انسان لا يعرف معنى المثلث لكن يعرف الشكل والاحاطة والضلع فيقال
ما المثلث فيقال له الشكل الذي احاطت به اضلاع ثلثة فلا شك ان هذا الانسان يتصور معنى المثلث المجهول
فالمثلث معلوم من وجه مجهول من وجه فمن الوجه المعلوم عرف الوجه المجهول واما الثاني فكذلك وذلك لان
الماهية اذا كانت مركبة من اجزاء وكانت تلك الماهية من حيث هي مجهولة وكل واحد من تلك الاجزاء على حدة
معلوما بالحس او الوجدان او البديهة فيعرف تلك الماهية بتلك الاجزاء المعلومة كما اذا قيل ما الانسان
فيقال الحيوان الناطق الذي يعرف كل واحد منهما على حدة وبالجملة فالقول بان طلب التصورات المجهولة

شيئا مركبا

كما لا نقول لا برهنه العقل الذي سلم عن منازعة الوهم والخيال **قال الشيخ المحسوسات** هي امور اوقع
التصديق بها الحس كقولك الثلج ابيض او قولك ان الشمس نيرة. **التفسير قال رحمه الله** لقائل ان يقول ان
الحس يغلط كثيرا ومتى كان كذلك لا يكون حكمه موثوقا به اما قلنا انه يغلط كثيرا وذلك لان البصر قد يدرك المتحرك
ساكنا والساكن متحركا فالجالس في السفينة قد يعلمها واقفة والشط متحركا مع ان الامر بالعكس من ذلك وقد يرى 114
الكبير صغيرا وبالعكس وغير ذلك من الصور التي ذكرت فيها اغلاط الحس واذا كان كذلك لم يوثق بحكمه لانه
تصادمتهما ولا اشتباه لمنتهم ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يفيد الحكم الكلي وانما يفيد الحكم الجزئي ولا يعتبر في
الحدود والبراهين فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها وقولنا الثلج ابيض بكر والشمس نيرة. فنقول ان كلنا ان الحس
لما لم يكن مدركا للكليات لم يمكن ان يكون هذا الحكم مستفادا من الحس بل ان كان فقد يكون من عالم اخر وايضا ان الحس
لا يدرك الا الحاضر الموجود اما ما لا يكون حاضرا فانه يمتنع ان يدركه ويحكم عليه وما لم يحصل اعتقاد انه يمتنع ان يكون الحكم
بخلاف ما شاهدناه. فانه لا يمكن ان يكون القضية مبدأ البرهان الذي يطلب منه التصديق الجازم وايضا فان الحس
لا يدرك الا المحسوس وجرم الشمس وان كان محسوسا فان موصوفيتها بكونها نيرة غير محسوسة فانها ليس من قبيل الجرم
واذا كان كذلك لم يكن هذا الحكم مستفادا من الحس والجواب لا شك ان هذه الاسولة واردة على ظاهر كلام الشيخ
وانما يندفع هذه الشكوك عن كلامه بتاويل كلامه. فنقول لا شك ان البصر يرتسم فيه صورة الشمس والضوء اولا ثم يتادى
حقيقة الشمس والضوء الى العقل واذا حصلا في العقل يحكم العقل بان الشمس مضيئة طبعا على معنى ان هذه الحقيقة غير منفكة
من الضوء البتة فالحاكم بالحقيقة هو العقل ههنا لكن بمعاونة الحس لان الله تعالى انما خلق الحواس لاعانة العقل على
ادراك الكليات بواسطة انتزاعها من الجزئيات المحسوسات فهذه القضايا لما كانت بها تعلق بالحس سميت محسوسات
بهذا الاعتبار لا على معنى ان الحاكم بها والمدرك لها مجرد الحس وعلى هذا التاويل يندفع هذه الشكوك والشبهات.

فصل في المجربات

قال الشيخ المجربات هي امور اوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس وذلك انه اذا تكرر في احساسنا
وجود شيء لشيء مثل الاسهال للسقمونيا ونبات الحركات المرصودة للسماويات تكرر ذلك منا في الذكر واذا تكرر ذلك
منا في الذكر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر وهو انه لو كان هذا الامر كالاسهال مثلا عن السقمونيا اتفاقيا
عرضيا لا عن مقتضى طبيعه لكان لا يكون في اكثر الامر من غير اختلاف حتى انه اذا لم يوجد ذلك استندرت النفس
الواقعة وطلبت سببا لما عرض من انه لم يوجد واذا اجتمع هذا الاحساس وهذا الذكر مع هذا القياس اذعنت النفس
بسبب ذلك التصديق بان السقمونيا من شانها اذا شربت ان تسهل صاحبها **التفسير** قال رحمه الله قد فسر
التجربة بالدوران شيخنا ومولانا رحمه الله واعترض عليه من وجوه الاول ان الشيء كما يدور مع العلة المؤثرة فيه
كذلك يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة ومع خاصة المساوية له ومع شرط تاثيرها في المعلول مع
ان شيئا منها ليس بعلة الثاني كما ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة المساوية يدور مع المعلول
المساوي له وجودا وعدما مع ان المعلول ليس علة لعلته الثالث انا لا نشاهد في بلاد الزنج لا يكون الا اسود
فلو انا نشاهد راي الزنوج فانه لم يجز له ان يحكم بان كل انسان اسود فلما لم يحصل ذلك علمنا ان هذا
للاعتبار فاسد الرابع ان هذه القضايا التجربية لا يثبت صحتها الا بعد ثبوت مقدمات كثيرة مثل الرسول

بهذا الحكم الحادث لا بد له من سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او حالا فيه او محلا له او مباينا عنه
لا جائز ان يكون المؤثر نفس ذلك الجسم ولا ما يكون محلا له ولا ما يكون مباينا عنه ثم لا يمكن ابطال اسناد هذا الاثر
الى الامر المباين الا بابطال الفاعل المختار وبالجملة انما يتوقف على مقدمات غامضة لا يعلم الا بالبرهان واذا
115 كان كذلك فلا يمكن جعلها من المبادي الغنية عن البرهان الخامس هذه القضايا التجربية ان كانت غنية عن البرهان
كانت من الاوليات فلا يمكن ان يكون قسما اخر وان كانت محتاجة الى البرهان لم يكن جعلها من المبادي هذا مجموع ما قيل
في هذا المقام ولقائل ان يقول الشيخ لا يجعل مجرد الدوران موجبا لحكم العقل بصدق القضايا التجربية ولا يكتفي بالاستقراء
الناقص بل يقول اذا شاهدنا حدوث شيء عقيب شيء مرارا غير محصورة من غير ان يكون هناك سبب اوجب ذلك
وتكرر ذلك في الذكر مرارا وتقرر مع هذه الاذكار قياس طبيعي في الذهن وهو ان هذا الفعل دائم او اكثري
وكل فعل دائم او اكثري فانه لا يكون بالاتفاق ولا ايضا بسبب امر عرضي مفارق عنه فاذن سببه مقارن له
اما ذلك الشيء او امر يوجب ذلك الحادث عقيب ذلك الشيء وانما يعتبر التجربة اذا حصل اعتقاد محكم وثيق لازم
للنفس فيه وما دام يبقى التردد والشك فهو الاستقراء الناقص وبالجملة نحن انما نحكم باعتقاد التجربة وتحقيقها لحصول
اليقين حتى انه لو لم يحصل اليقين عند تكرر ذلك الاذكار والمشاهدات لا يقول ان ذلك تجربة بل نسميه استقراء ما وجدناه
طردا وقد ذكرنا حكمهما فان قيل لا يمكن حصول اليقين من التجربة على ما ذكرتم من التفسير لما ذكرنا من الوجوه قلنا نحن
لا نشك في ان السقمونيا شيء من شانه ان يسهل الصفراء في بلادنا وان الخمر مسكر وان السكنجبين مسكن للصفراء وان
الضرب مولم وغير ذلك من القضايا التجربية وهذا اليقين مستفاد من التجربة على معنى ان العقل حكم بهذه القضايا
بواسطة التجربة على ما ذكرنا. من التفسير وما ذكرتم من الشكوك يجري مجرى شبه السوفسطائية في اليقينيات
واما قوله هذه القضايا التجربية ان كانت من الاوليات فلا يكون قسما اخر قلنا انها من الاوليات لكنها
حاصلة للعقل بواسطة التجربة كما ان المحسوسات ايضا من الاوليات لكنها لما كانت حاصلة بواسطة الحس جعلت
قسما اخر وسميت باسم اخر فكذلك هذه القضايا التجربية لما كانت حاصلة للنفس بواسطة التجربة سميت باسم خاص

فصل في المتواترات

قال الشيخ المتواترات هي الامور المصدق بها من قبل تواتر الاخبار التي لا يصح في مثلها المواطاة لا على الصدق
ولا على الكذب لغرض من الاغراض كتصورة تصديقنا بوجود الامصار والبلدان الموجودة وان لم نشاهدها
المقبولات اراء اوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول اما لامر سماوي يختص به او لراي وفكر
قوي يتميز به مثل اعتقادنا امورا قبلناها عن ائمة الشرائع عليهم السلام **التفسير** قال رحمه الله قد كان من الواجب
ان يذكر الاوليات لان هذه الاقسام الثلاثة مواد البرهان لان البرهان مركب من مقدمات يقينية لا تركيب للعقل
فيها وهذه القضايا اعني المحسوسات والمجربات والاوليات يقينيات فلما كان الاولى ان يجمع بين هذه الاقسام
في موضع واحد فذكرها ههنا الاوليات فنقول القضية الاولية هي التي يصدق ويحكم بها العقل صريحة لا بواسطة
شيء اخر وشرح ذلك ان كل قضية فلها موضوع ومحمول ونسبة بينهما وكل قضية يكون تصور محمولها وموضوعها
كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع او سلبه عنه فتلك القضية هي المسماة بالاولية
وانما سميت بالاولية لان العقل يحمل ذلك المحمول عليه ابتداء اولا من غير واسطة شيء اخر بين ذلك الموضوع وذلك المحمول

و لا كذلك القضية المكتسبة فانه يحتاج فيه الى واسطة وذلك لانه يحمل المحمول على الحد الاوسط ثم يحمل الاوسط على الموضوع
الذي هو الاصغر فحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه فلا يكون هذا الحمل
اوليا ثانيا فان قيل هذه القضية الاولية اما ان يكون من لوازم العقل واما ان لا يكون من لوازمه وجب ان لا ينفك
العقل من الشعور بها البتة وان يكون هذه القضايا حاضرة في الذهن ابدا وان لم يكن من لوازم العقل كانت مكتسبة 116
لا اولية قلنا هذه القضايا من لوازم العقل بشرط حضور تصور ماهية موضوعها ومحمولها في العقل فانه اذا احضر موضوعها
ومحمولها في الذهن فانه يجزم بثبوت محمولها لموضوعها من غير توقف اما اذا لم يحضر موضوعها ومحمولها في الذهن
فلا يوجب العقل ذلك لفوات شرط الايجاب وهو حضور الموضوع والمحمول واذ قد فرغنا من ذلك فلنرجع الى
ما كنا فيه ونقول قد عرفت ان القياس ينقسم الى خمسة اقسام منها القياس البرهاني وقد ذكرنا مباديها ومنها
القياس الاقناعي ومباديه غير مفيدة للنفس لكن تقع بها غالب الظن وقناعة نفس مع تصور امكان نقيضه في النفس اذا
ذكرته النفس مثل المقبولات والمظنونات والمشهورات في الظاهر فان القياس المؤلف منها يسمى خطابيا
اما المقبولات فهي آراء مأخوذة من جماعة من اهل التحصيل ممن يوثق بصدقهم اما لامر سماوي او لمزية رأي وحسن
امور جبلنا لها منها الشرايع مثل ان المحسن يثاب له وان المسيء يعاقب عليه واما المظنونات فهي قضايا يصدق
بها اتباعا لغالب الظن مع تجويز نقيضه كما يقال ان فلانا يطوف بالليل فهو سارق او يقال فلان يناجي عدوك
فهو عدوك وكل قضية لا يكون الاعتقاد فيها جزما بل مع امكان نقيضها مع الميل الاغلب الى ما اعتقد فهو من جملة
المظنونات كالمقبولات والمسلمات وهي مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلتزم قبولها والا لم
يبرهن في مبادي العلوم اما مع استنكار ما ويسمى مصادرات واما مع مسامحة وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة
واما المشهورات في الظاهر وتسمى المشهورات بحسب الرأي الغير المتعقب فهي مقدمات تميل اليها النفس
في اول ما تطلع عليها وتعتقد انها مشهورة كما سمعت فاذا رجعت الى ذاتها لم تجدها مشهورة وعاد ذلك
المشهور ظنا اي ميلا للنفس مع تجويز نقيضه او يمثل بها مثل قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما فان من سمع
هذا بالرأي قبوله وظن انه من المشهورات فاذا تعقبه علم انه ليس بمشهور بل المشهور دفع الظلم لا الاعانة
عليه سواء كان من الاخ او من غيره كما فسره الرسول صلى الله عليه وسلم بالمنع من الظلم حين استفسر عنه كيف نصر
الظالم قال الشيخ الوهميات هي آراء اوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس مصروفة الى حكم المحسوس
لان قوة الوهم لا تتصور ما يخالفها وخلافها ومثال ذلك اعتقاد الكل من الدهماء ما لم يصرفوا عنه قسرا ان الكل
ينتهي الى خلاء او يكون الخلاء غير متناه ومثل تصديق الاوهام الفطرية كلها ان كل موجود فيجب ان يكون متحيزا في جهة
وهذا المثال لان من الوهميات الكاذبة وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل مثل انه كما لا يمكن ان يتوهم جسمان
في مكان واحد وجسم في وقت واحد في مكانين كذلك لا يوجد ولا يعقل ومن الوهميات قوية جدا عند الذهن
والباطل منها انما يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول عن الوهم فلذلك لا يتميز في بادي الامر عن الاوليات العقلية و
مشابهتها لانا اذا رجعنا الى شهادة الفطرة كانت الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقليات ومعنى الفطرة
ان يتوهم الانسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لا يسمع رايا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر امة

فهم
ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات واخذ منها الخيالات ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه فان امكنه
فالفطرة لا تشهد به وان لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة وليس كل ما توجبه فطرة الانسان صادقا بل كثير منها
كاذب انما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلا فاما فطرة الذهن بالجملة فربما كان كاذبا وانما يكون هذا الكذب
في الامور التي ليست بمحسوسة الذات بل هي مبادي المحسوسات كالهيولى والصورة بل كالعقل والباري عز وجل
او هي اعم من المحسوسات كالوحدة والكثرة والتناهي والعلة والمعلول وما اشبه ذلك فان العقل لما كان يتدرك 117
من مقدمات يساعد عليها الوهم فلا ننازع في شيء منها ولا نمانع ثم اذا انتهى الى نتائج مضادة لمقتضى فطرة
الوهم اخذ الوهم في الامتناع عن تسليم الحق اللازم فيعلم ان هذه الفطرة فاسدة وان السبب فيها
ان هذه جبلة قوة لا تتصور شيئا الا على نحو المحسوس وهذا مثل مساعدة الوهم للعقل في جميع المقدمات التي تنتج
ان من الموجودات ما ليس له وضع ولا هو في مكان ثم امتناعه عن التصديق بوجود هذا الشيء ففطرة الوهم في
المحسوسات وفي الخواص التي لها من جهة ما هي محسوسة مصدقة يتبعها العقل بل هي آلة للعقل في المحسوسات
واما فطرتها في الامور التي ليست بمحسوسة لتصرفها الى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة التفسير قال رحمه الله
القضايا الوهمية هي التي اوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس وهي اما صادقة واما كاذبة اما
الصادقة فحكمها في المحسوسات وما يتبعها مثل حكمها بان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد وان
الجسمين لا يكونان في مكان واحد واما الكاذبة فهي حكمها في غير المحسوسات على وفق ما عهدته من
المحسوسات وذلك لان قوة الوهم تابعة للحس فلا تدرك خلاف المحسوسات لانها قاصرة في نفسها ولذلك
فانها تعجز عن درك ذاتها فان الوهم نفسه لا يحس للوهم وكذلك كثير من المعاني الباطنة لا تدرك كما الوهم لا مشخصة ذات
حجم وحيز مثل الخوف والغضب والشهوة والغم واذا كان الوهم لا يدرك هذه الامور الا على نحو محسوس فالاولى ان
لا يدرك الامور التي قبل المحسوسات مثل الباري تعالى والعقل والهيولى والصور او ما هي مع المحسوسات
وغيرها مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول ونحوهما وهذه القضايا الوهمية قوية جدا عند الذهن حتى لا تتميز
في بادي الامر ومقتضى الفطرة عن الاوليات العقلية لانا اذا رجعنا الى شهادة الفطرة كانت الفطرة تشهد
بها كما تشهد بالاوليات العقلية فان قيل ما معنى الفطرة فنقول هو ان تفرض نفسك كانك حصلت في الدنيا دفعة
واحدة وهو عاقل بالغ ولم يسمع رايا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر امة ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات
واخذ منها الخيالات ثم عرض على ذهنه شيئا فان تشكك فيه فالفطرة لا تشهد به وليس كل ما توجبه الفطرة
لها انها صادقة بل الصادق ما توجبه فطرة القوة التي تسمى عقلا فان قيل ثم نعرف كذب الكاذب من
من هذه القضايا فنقول بشهادة الفطرة العقلية وما يتدرك اليه مقتضاها من القياسات الصحيحة فان العقل
يؤلف قياسا من مقدمات لا ينازعه الوهم في صحتها ولا في كون تاليفها منتجا ثم يلزم من ذلك القياس نتيجة
مناقضة لحكم الوهم ويمتنع الوهم عن قبولها فنعلم ان ذلك الحكم حكم فطرة فاسدة وقوة لا يمكنها درك
خلاف المحسوسات ومثاله ان يقول كل محصل في حيز وجهة فلا بد وان يتميز يمينه عن يساره وفوقه
عن تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن فليس بواجب الوجود لذاته واذا حكم

بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون مختصاً بغير جهة فههنا الوهم حكم بحكم وسلّم ما يوجب نقض هذا الحكم
فعلمنا أن حكمه في غير المحسوسات كاذب وأما حكم العقل فإنه لا يكون كذلك فلا جرم علمنا أنه صادق وعرض
شيخنا وإمامنا رحمه الله على هذا الكلام فقال إن قولكم كل موجود فلا بد وأن يكون متحيزاً أو مشاراً إلى جهته قضية
وهمية مساوية في القوة للأوليات قول باطل وذلك لأنا إذا عرضنا على عقلنا أن الموجود إما أن يكون متحيزاً
أو حالاً في المتحيز أو لا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع
وجود هذا القسم الثالث جارياً مجرى جزمه بامتناع الجمع بين النفي والإثبات بل لا يجد العقل جازماً بامتناعه
ألبتة فثبت أن هذه المقدمة ليست في القوة كالأوليات ولئن سلمنا أن الأمر كذلك لكن ما ذكرتم
من الفرق باطل وذلك لأنكم حكمتم بفساد حكم الوهم بأن كل موجود في جهة لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم
مقدمات منتجة نقيض ذلك الحكم فعلى هذا التقدير إنما نعلم أن حكم العقل صحيح إذا علمنا أنه لم يحكم بما ينتج نقيض
ذلك الحكم لكن هذا العلم إنما يحصل إذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا أن العقل
لم يحكم في شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة فعلى هذا العلم بصحة حكم العقل في القضية المعينة يلزم أن
يتوقف على علمه بأحكام القضايا التي لا نهاية لها وعلى العلم بأن شيئاً منها لا يوجب نقيض هذا الحكم لكن هذا
الشرط متعذر حصوله فيبقى المشروط مشكوكاً فيه وذلك يوجب القدح في البديهيات ولقائل أن يقول الشيخ
لا يدعي أن هذه القضايا الوهمية كالأوليات في القوة في بادي الأمر وعند الطبائع العامية وذلك لأنه قال
في موضع يكاد أن يكون هذه الوهميات في قوة الأوليات ويكاد لفظ يدل على أن الشيء لم يكن لكنه في قرب
من الكون ولا شك أن قولنا كل موجود فإنه يجب أن يكون في حيز ومشاراً إلى جهته يجزم الذهن بصونه في بادي
الأمر ولهذا اعتقده كثير من العقلاء مثل الكرامية ويتوهمون ويدعون الضرورة في كل موجودين فإما أن يكون أحدهما
حالاً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة ولا واسطة بينهما إلا أن من يرقى عن الوهم إلى درجة العقل فإنه يثبت
بينهما واسطة وهو أن يكون موجوداً لا في جهة ولا يكون حالاً فيما هو في جهة أما قوله لما حكمتم بفساد حكم
الوهم ههنا لأنه سلم مقدمات أوجبت نقيض حكمه لزم أنه يعلم صحة حكم العقل بأنه لا يحكم بما ينتج نقيض
حكمه قلنا نحن قد عرفنا صحة حكم العقل لنفسه وذاته أما الأوليات العقلية فلأن صحتها معلومة بالضرورة
ولا يرتاب فيها عاقل البتة ومن يشك فيها فقد أصيب عقله فإن قيل إذا كانت هذه القضايا الوهمية
كاذبة وهي في قوة الأوليات العقلية فلا نأمن أن يكون هذه الأوليات العقلية كاذبة فيرتفع حينئذ
التمييز بين المقدمات فنقول الأولي العقلي لا يمكن زواله عنا وهذه لما زالت علمت أنها ليست يقينية فإن
قيل زعمتم أن الحكم الذي توجبه الفطرة الإنسانية ينقسم إلى الصادق والكاذب فالصادق ما يوجبه فطرة
العقل والكاذب ما يوجبه فطرة الوهم فبأي شيء يميز بينهما فنقول نحن لا ندعي أن فطرة الوهم كاذبة
مطلقاً بل نقول فطرة الوهم كاذبة في غير المحسوسات فقط وكيف نقول والوهم آلة العقل وأما قولكم
ما الفرق بين حكم العقل والوهم فنقول بما ذكرنا من أن العقل لا يصدق بما ينتج نقيض حكمه والوهم يصدق بما ينتج
نقيض حكمه لما ذكرنا من المثال فإن قيل هذا يقتضي توقف البديهيات على النظريات موقوفة على

البديهيات

فصل في الذايعات

البديهيات فيقع الدور ونقول هذا الفرق أيضاً قريب من البديهي فلهذا يكفي فيه أدنى تنبيه والحق أن الوهميات
غير مساوية للأوليات في القوة والحقيقة إذ لو كانت مساوية لها في الحقيقة لارتفعت الثقة عن البديهيات وإنما نظن
في الظاهر المساواة بينهما ولا حاجة إلى الفرق بينهما في الحقيقة وإنما ذكر الشيخ الفرق بينهما لإزالة ظن المساواة
بينهما في الظاهر **قال الشيخ وأما الذايعات** فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة
الكل مثل أن العدل جميل وإما شهادة الأكثر وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور
وليست الذايعات من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها في الفطرة فإن ما كان من الذايعات ليس بأولي عقلي ولا وهمي
فإنها غير فطرية ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة تستمر عليها منذ الصبى في المواضعات الاتفاقية وربما
دعا إليها محبة التسالم والاصطلاح المضطر إليهما الإنسان أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستيناس أو
سنن قديمة بقيت ولم تنسخ أو الاستقراء الكثير أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقاً صرفاً أو باطلاً
صرفاً فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذايع والفطري فاعرض
قولك العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل وتكلف الشك فيهما تجد الشك متأتياً فيهما
وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء وهو حق أولي وفي أن الكل ينتهي عند شيء خارج خلاء أو ملاء وهو باطل وهمي
فالأوليات والوهميات أيضاً ذايعة وربما عرض من الأسباب ما يزيف الوهميات فأخرجها عن الذايعات
التفسير قال رحمه الله مواد القياس الجدلي المسلمات والمقبولات والمشهورات أما المسلمات والمقبولات
فقد ذكرناهما أما المشهورات فهي قضايا محمودة ويصدق بها لا لمجرد العقل بل لاتفاق الناس عليها واعتقادهم حقيتها
حتى لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء
القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك
من الأخلاق والعادات ومحبة التسالم وصلاح المعيشة لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا
أن العدل جميل وأن الكذب قبيح وإيلام البريء عن الجناية قبيح وكشف العورة في المحافل منكر والإحسان إلى الغير
حسن محمود وليس شيء من هذه القضايا يوجبه العقل المجرد بل يميل إليه النفس ترحماً أو اتباعاً لسنة قديمة لم تنسخ
أو ركوناً إلى مذهب يتقلده أو غير ذلك من الأخلاق والعادات ولو قدر الإنسان نفسه أنه خلق دفعة تام
العقل خالياً عن هذه العادات والأحوال والأخلاق وعرض على نفسه هذه القضايا فإنه ينبغي أن يتردد فيها ولا
يحكم فيها بشيء ولا كذلك حكمه بأن الكل أعظم من الجزء فبهذا اعلم أن هذه القضية فطرية أولية وتلك القضايا
المشهورة ليست فطرية أولية ولشيخنا وإمامنا أفضل المتقدمين والمتأخرين على هذا المقام كلام وهو أن
هذه القضايا المشهورة إما أن تبلغ في القوة والشدة إلى حد الأوليات أو ما تبلغ إلى ذلك الحد فإن لم تبلغ
إلى ذلك الحد فلا حاجة إلى هذا الفرق وإن بلغت إلى ذلك الحد فهذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه وبيانه من
وجوه أحدها أن مضمون هذا الباب هو أنا نفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا إلا أن فرض الخلو
لا يوجب حصول ذلك الخلو فإن قاسي القلب إذا فرض نفسه رحيماً لا يصير رحيماً بسبب هذا الفرض وإذا علمت
أن حصول الألف والعادة مما يوجب التباس الأوليات بغيرها ثم إنا ما نفرض زوال الألف والعادة

لا يوجب زوالها بخلاف ما نقول انا وان فرضنا زوال هذه الامور والاحوال فلعلها ما زالت بل يبقى على تقدير البقا فالموجب للتهمة باقي عند هذا الفرض فوجب ان لا يزول التهمة والثاني هب ان فرض الزوال يوجب الزوال ولكن ربما حصل للانسان اخلاق كثيرة ولا يكون له شعور بها واذا لم يكن له شعور بها امتنع ان يفرض زوالها ومع قيام هذا الاحتمال كان بقا بسبب الغلط واما على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول الشك والثالث ان الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان يكون ايضا من باب المشهورات فيفتقر اثبات الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى طريق اخر ويلزم التسلسل والرابع ان الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين المشهورات والاوليات غير معلوم بالبديهة بل لا نعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فالقول بان البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق يوقف الحكم بصحة البديهيات على النظريات والنظريات موقوفة على البديهيات فيلزم الدور ويلزم سقوط البديهيات والنظريات والكلام على هذه الشكوك ان نقول نحن لا ندعي ان هذه المشهورات تلتحق الى الاوليات في القوة والشدة في الحقيقة وانما ندعي ان من هذه المشهورات ما هي التي يتفق عليه الكل يكاد يشبه الاوليات في بادي النظر وعند ضعفا العقول الذين لا يرجعون الى العقل في كل ما يقرع سمعهم والامر كذلك وذلك لان بعض الناس زعموا ان العلم بكون الظلم قبيحا وبكون الكذب قبيحا ويكون الكذب قبيحا معلوم بالضرورة ولكن نقول يجب حينئذ ان يرجع الى العقل ويعتبر مجرد العقل ولا يلتفت الى غيره من الحكام ويقطع النظر عن كل ما عداه وعند ذلك فقضية حكم العقل بثبوت محمولها لموضوعها حكما جازما من غير شك ورسه فانا نسميها قضية اولية وما لا يكون كذلك فلا نسميه اولية بل باسم اخر كما ذكرنا وقوله فرض الخلو عن الاخلاق والعادات لا يوجب الخلو عنها قلنا نحن لا ندعي ان فرض الخلو عن الشي يقتضي الخلو عنه لكن نقول ان العقل يمكنه تجريد الشي عن غيره بمعنى انه لا يعتبره معه بل يعتبر العقل بحسب عند ذلك اذا حكم على شي علم بالضرورة ان منشا الحكم مقتضى ذلك الغير فههنا اذا اعتبرنا العقل بحسب وقطعنا النظر عن كل ما يوجب حكما فلما وجدنا العقل يحكم بنفسه حكما جازما علمنا ان هذه القضية عقلية محضة وهذا القدر معلوم بالضرورة وقوله هب ان فرض الزوال يوجب الزوال لكن يجوز ان يكون عند الانسان اخلاق كثيرة لا يعرفها فلا يمكنه فرض زوالها قلنا نحن لا نحتاج الى ان نحكم بكون القضية عقلية صرفة الا الى الرجوع الى العقل المحض فعند ذلك كل ما حكم بصحته العقل المجرد كان حقا اوليا ولا حاجة الى الشعور بجميع ما عدا العقل من الصفات من الاخلاق والعادات قوله هذا الطريق الذي ذكرتم يحتمل ان يكون من القضايا الحقة ويحتمل ان يكون من المشهورات قلنا هذه القضية حقة لا شك العقل فيها البتة قوله هذا الفرق غير معلوم بالبديهة قلنا هو معلوم بادنى تنبيه وهو ان يرجع الانسان الى عقله ويعتبر حكمه بحسب فانه يظهر له الفرق بين الاوليات وبين المشهورات وقولكم انه يفتقر الى نظر دقيق قلنا لا نسلم بل الانسان اذا رجع عقله وتفكر ادنى فكر علم ان هذه المشهورات ليست في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الكل اعظم من الجزء وان الجسم الواحد لا يكون في زمان واحد في مكانين وغير ذلك من الاوليات قال الشيخ واما الذايعات المحمودة فهي في بادي الراي الغير المتعقب هي اراء اذا عرضت على الاذهان العامية الغير متنبهة او المتنبهة الغافلة عرضا بغتة ادعنت له واذا

تعقب لم يكن محموده كقول القايل يجب ان تنصر اخاك ظالما او مظلوما وليس الشي الواحد ذايعا في الباري يا الناس الى كل سامع بل الى نفس نفس التفسير قال رحمه الله قد مضى شرح هذا الكلام فلا نعيده قال الشيخ المظنونات هي آرا يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر امكان نقيضها بالبال ولكن الذهن يكون اليها اميل فان لم يخطر امكان نقيضها بالبال وكان اذا عرض نقيضها على الذهن لم يقبله الذهن ولم ينكره فليس بمظنون صرف بل هو معتقد فان قيل له مظنون فباشتراك الاسم وكانه انما يقال ذلك لمعتقد غير حق او غير واجب القبول او غير دايم الخفية وكان لا يخطر نقيضه بالبال ولكنه اذا كلف اخطاره بالبال لم يعجب ان يجحد ويقبل بل عاد شنعا او مشكوكا فيه بحسب الشهرة فهو الذايع في البادي وذلك ينفصل من المظنون التفسير تقدم تفسير هذا ايضا قال الشيخ والمخيلات هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها بل ليخيل شيا على انه شي آخر وعلى سبيل المحاكاة ويتبعه في الاكثر تنفير النفس عن شي او ترغيبها فيه وبالجملة تقبض او تبسط مثل تشبيهنا العسل بالمرة فتنفر وكتشبيهنا التهور بالشجاعة او الجبن بالاحتياط فيرغب عنه الطبع التفسير قال رحمه الله المخيلات هي القضايا التي يقال لها لا للتصديق بها بل للتخييل ويوثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط او اقدام او احجام مثل من يرى انسانا يشرب العسل واراد ان ينفره عنه فيقول له لا تشرب فانه مر مقيئ او راى انسانا يحتاج الى شرب الدوا ولا يشربه واراد ان يرغبه فيه فيقول اشربه فانه الشراب او الجلاب محدا لسامع يهتز لاقوال في نفسه وان لم يصدقها امال المصدق واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه او يتركونه بسبب الاذعان لهذه المقدمات لا عن روية وفكر او غلبة ظن بل للتخييل المؤثر في النفس والاوليات والمشهورات يفعل هذا التخييل فيجوز استعمالها مدرك هذه المخيلات لكنها قد تخص باسم المخيلات ما يكون تاثيرها بالمحاكاة وتشبيه الشي بالشي فقط وهذه القضايا هي مبادي القياسات الشعرية قال الشيخ الاوليات قضايا ومقدمات تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذواتها والمعنى الجاعل لها قضية هو القوة المفكرة الجامعة بين البسايط على سبيل ايجاب وسلب اذا احدث البسايط من المعاني اما بمعونة الحس والخيال او بوجه آخر في الانسان ثم القاها المفكرة فوجب ان يصدق بها الذهن ابتدا بلا علة اخرى ومن غير ان يشعر ان هذا مما استفيد في الحال بل يظن الانسان انه دايما كان عالما به من غير ان يكون الفطن الوهمية تستدعي البيان على ما بينا ومثال ذلك ان الكل اعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقرا ولا شي آخر نعم قد يمكن ان يفيد الحس تصور الكل والاعظم والجزء واما التصديق بهذه القضية فهو جبلية وما كان من الوهميات صادقة على ما اوضحنا فهي من هذه الجملة التفسير قال رحمه الله قد مضى شرح هذا الكلام فيما تقدم وقد فرغنا من شرح الكلام الذي اورده الشيخ في هذا الكتاب في المبادي لكن تقتضي ههنا ابحاث الاول ان ههنا مقدمات هي مبادي لم يذكرها الشيخ في هذا الكتاب منها الحدسيات وهي القضايا التي يصدق بها بواسطة الحس وحدس قوي من النفس يزيل الشك والحدس هو سرعة انتقال الذهن من معلوم الى مجهول وذلك مثل قضايانا بان نور القمر من الشمس لما نشاهد من اختلاف تشكل النور فيه بسبب القرب والبعد من الشمس وهذا حكم حدسي فيه ايضا قياس خفي كما في التجربيات

فصل في المظنونات

وما كان من الجمع المعتقدات عن حقا وعن واجب القبول

فصل في المخيلات

عند الطبع

فصل في الاوليات

الجامع

فصل

وبيان نور القمر لوجه انه من الشمس لما اختلفت اشكاله باختلاف قربه وبعده من الشمس على الدوام على نسق واحد
لانه لا يكون بالاتفاق او بامر خارجي لا يدوم ومنها المتواترات وهي قضايا ما اوجب العقل التصديق بها
بواسطة اخبار جماعة سمعي الروية عن تواطيهم واتفاقهم على الكذب لا اخبار وتطمين اليها النفس بحيث لو اراد
ان يشكك فيها امتنع عليه وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة وبغداد ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم سبب
تواتر الشهادات ذكرها بحيث لا يبقى الشك فيه امكان ولبس لهذه الاخبارات عدد معين يورث التفاوت ١٢٢
والزيادة عليه فيه بل المرجع فيه العدد الذي يقع معه اليقين وسكون النفس فاذا حصل اليقين علمنا بوجود
كمال العدد الموجب لليقين فالتيقن هو القاضي بكمال العدد لا العدد وفيه ايضا قوة قياسيه فان قائلا لو قال ان
بغداد موجود ونعتقد معه انه ليس يقول عن غرض او تعصب وكل من يقول قولا لا عن غرض وتعصب فهو صادق
وهذه القضايا والمجربات والحدسيات لا يمكن ان يثبت على جاحدها لان جحوده ان كان عن تاكد فلا يمكن الجامه وان
كان لانه لم يتول ما تولاه المجرب والحادس او المستمع لتواتر عنده من الاخبار ما لم يسلك الطريق الذي
نعني به الى اليقين لا يمكن ان يعتقدها وفي الجملة المعول عليه في هذه القضايا حصول اليقين فان حصل فقد انتفى
سببها وان لم يحصل اليقين علمنا عدم اعتقاد سببها ومنها القضايا التي قياساتها معها وهي قضايا ما يحكم العقل
بصدقها بوسط لكن ذلك الوسط موجود بالفطرة حاضر للذهن لا يحتاج الى ان احضار بل كلما خطر احد
مقدمتي المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال من غير حاجة الى كسبه مثل قولنا ان الاثنين نصف الاربعة
فان من عرف الاربعة والاثنين عرف النصف حصل له الوسط وهو ان النصف احد قسمي الشيء المساوي للآخر
ومنها المشبهات وهي القضايا التي يصدق بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة
لمشابهتها بشيء من ذلك ولا يكون شيء باعيانها وهذه المشابهة اما ان يكون مصدرها بسبب اللفظ او المعنى
وسياتي تفصيله في المغالطات البحث الثاني في تقسيم لهذه الاصناف القضيه اما ان يكون مصدقا بها
واما ان لا يكون اما الاول فاما ان يكون التصديق بها على وجه ضروري او على وجه ظني تسليم او على وجه
ظن غالب اما الذي على وجه الضرورة فاما ان يكون ضرورة ظاهرة وذلك اما بالحس او التجربة وما
معها او بالتواتر واما ان يكون ضرورة باطنة فالضرورة الباطنة اما ان يكون عن العقل واما ان
يكون خارجة عنه والتي عن العقل فاما ان يكون عنه على تجرده او يكون عنه مستعينا بشيء فالتي عن مجرد العقل
هي الاوليات للواجبه القبول واما الذي عنه مع استعانته بشيء آخر فاما ان يكون المعنى غير غريب فيه
فيكون هذا التصديق الحاصل بالكسب ذلك يكون بعد المبادي وكلامنا في المبادي واما ان يكون المعنى
غريبا في العقل اي حاضرا فيه وهي المقدمات الفطريه القياس واما الذي هو خارج عن العقل فهو حكم
الوهم واما ما يكون على سبيل تسليم صواب فاما على تسليم مشترك فيه واما على تسليم من واحد خاص
المشترك فيه اما ان يكون متعاد في الناس كلهم واما ان يكون في طائفة مخصوصة والاول يخص باسم
المشهورات المطلقة والثاني يخص باسم المشهورات المحدودة ومنها المقبولات وما يكون التسليم
فيه من واحد خاص يخص باسم المسلمات واما ما هو على سبيل تسليم غلط فهو المشبهات وما يكون على وجه

غالب ظن فهو المظنونات واما ما يكون غير مصدق به لكنه اذا اقبل للقابل مقام التصديق فيسمى المخيلات
فهذه اقسام القضايا التي هي مبادي الحجج وليست هذه قسمة دائرة بين النفي والاثبات لكنها تعم
بسائر المبادي فيحصرها وبالله التوفيق البحث الثالث في مواد الحجج قد ذكرنا ان اصناف الحجج خمس
البرهان وموادها اليقينيات وهي الاوليات والمشاهدات الباطنة والظاهرة اذا لم يكن بسبب يغلط
الحس من ضعف فيه او معنى في المحسوس من صغر او حركة او بعد او قرب مفرط او كثافة المتوسط وغير
١٢٧ ذلك وكذلك المجربات والمتواترات والقياسات الفطريه والوهميات اذا كانت في المحسوسات فهذه
مواد القياس البرهاني لان المطلوب من البرهان اليقين واما مواد القياس الجدلي فالمشهورات
والمسلمات وللجدل منافع الاولى انه لا شك ان صلاح الانسان في الدنيا والآخرة منوطة باعتقاد راسخ
في ثبوت المبدا والمعاد وذلك الاعتقاد لا يمكن الا بالاعتقاد بثبوت موجود واجب الوجود لذاته منزه
عن انحاء النقص موصوف بصفات الجلال والاكرام وهذه العقايد ان لم يكن موثوقه بنوع حجة ضعفت وتعرضت
للزوال بادنى حال ولا يمكن توثيقها على البراهين اليقينيه لعجز الاكثر عن ادراكها فلا بد وان تقرر تلك العقايد
في قلوب الجمهور بقياسات مركبة من مقدمات مشهورة مسلمة عند الجمهور لتصير سماع امثال هذه الدلايل
سببا لرسوخ تلك العقايد في القلوب فيحصل نظام المصالح في الدنيا والآخرة ويقرر كل احد بما يليق من
سعادة الدنيا والآخرة الثانية ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقايد فاذا جاء صاحب البدعة والقى
شبهة في قلوبهم فانه يمكن ازالة تلك الشبهة بقياسات مؤلفة من مقدمات مشهورة فيكون ذلك نفعا
الثالثة ان منكر الحق ربما يبلغ الى ان ينكر اليقينيات اما لعناد فيه او قصور عن ادراكها اما المشهورات فانه يخاف
من انكارها لانه يصير كالمنازع لاهل الدنيا فيتعرض بذلك للآفات وحينئذ يلزمه بتلك المشهورات ويبطل
بها رأيه الفاسد الرابعة ان من يراد له تلقين اعتقاد الحق بما كان منفردا من العوام فلا ينفع بالتقليد والكلام
الخطابي ولم يبلغ رتبة البرهان اليقيني فيدرج له الى ان يفضي به الاعتقاد الحق بالقياسات الجدلية الخامسة
ان مبادي العلوم الجزئية لا بد وان توضع في اوايل تلك العلوم حتى يتمكن طالب العلم من التوصل بها كسب تلك المبادي
الى معرفة المطالب فربما لم يهمل المتعلم اليها ان حلت عن الحجة بالكلية وتطيب نفسه بالاقيسة الجدلية الى
ان يعرف البرهان واما مواد القياسات الخطابية فالمشهورات في الظاهر والمقبولات والمظنونات
وفائدة القياسات الخطابية اقناع الجمهور بهذا الاقناع اما ان يراد تحصيله فيما يتعلق بالعقايد او فيما يتعلق
بالاعمال اما الاول فكما يستعان في الدعوة في العقايد الالهية بالاقوال الخطابية واما الثاني فهو
على ثلثة اقسام الامور المشاورية والامور المشاجرية والامور المنافرية اما المشاورية فغايتها اذن في
نافع او منع عن ضار ويكون زمانه المستقبل واما المشاجرية فغايتها شكاية او اعتذار عن ظلم او تعدي ويكون
زمانه الماضي واما المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون تفضيلا او تنقيصا ويكون زمانه الحال الحاضر
وعسى ان لا يختص بزمان دون زمان واما مواد القياس المغالطي فالوهميات والمشبهات والقابلة
الوهمي والاحتمال عنه وربما استعمل لامتحان من لا يعلم قصوره في العلم ليستدل به على الغلط

اي بخفاء

١٢٤

عليه او معه على رتبته في العالم وحينئذ يسمى قياسا امتحانيا وربما استعمل في تبكيت من توهم الى العوام انه
عالم فينكشف لهم عجزه وعجزه عن اظهار الصواب والخطا فيه بعد ان يوقفوا على مكان الغلط دونه صدا لهم
عن الاقتداء به وحينئذ يسمى قياسا عناديا واما مواد القياس الشعري فالمخيلات وقد ذكرناها ومنفعته
قريبة من منافع القياسات الخطابية فانه انما يستعان به في الجزئيات في الامور دون الكليات من العلوم
والذي يهم طالب السعادة من هذه الجملة هي البرهانية لكسبها والمغالطة لتجنبها ولا جرم نذكرهما
ان شاء الله تعالى **في البرهان قال الشيخ** البرهان مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني فاليقينيات اما اوليات
وما يجمع معها واما التجربيات واما المحسوسات وقد فهمتها واما الذائعيات والمقبولات والمظنونات
فخارجة من هذه الجملة **التفسير قال رحمه الله** قوله قياس جنس قريب وقوله مؤلف من يقينيات اشارة
الى الفصل الصوري وقوله لانتاج يقيني ~~اشارة الى الفصل~~ وقوله لانتاج يقيني اشارة الى الفصل الغائي وما
بقي الفصل يعرفه مما سلف **في اقسام البرهان قال الشيخ** البرهان المطلق هو برهان اللم وهو الذي ليس انما يعطيك
علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى يكون فائدته ان يعتقد ان القول لم يجب التصديق
به بل انما يعطيك ايضا مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم ان الامر لم هو في نفسه كذا فيكون
الحد الاوسط فيه علة للتصديق بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة لانه علة للحد الاكبر اما على الاطلاق كقولك
هذه الخشبة اصابتها نار قوية الحرارة وكل ما اصابه شيء قوي الحرارة فهو محترق فهذه الخشبة محترقة
واما لا على الاطلاق بل علة لوجوده للاصغر مثل ان يكون للحد الاوسط نوعا تاما له جنس او فصل او خاصة
فيحمل ذلك عليه اولا ويحمل بتوسطه على ما وضع تحته مثل قولنا كل متساوي الساقين فهو مثلث وكل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين واما برهان الان فهو الذي انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند
الذهن والتصديق فيعتقد ان القول واجب التصديق به ولا يعطيك ان الامر في نفسه لم هو كذلك
لان الحد الاوسط فيه ليس علة للاكبر في ذاته بوجه ولكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر وربما كان
معلولا له كقولنا هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد اصابه شيء حار فقد اصابها شيء حار فالاحتراق
معلول اصابة الشيء الحار ولكنه علة التصديق بوجود الحد الاكبر في الاصغر وما كان يمكن ان يسمى دليلا
التفسير قال رحمه الله لما فرغ من تعريف البرهان ذكر اقسامه وهو ينقسم الى قسمين احدهما برهان اللم
وهو احق البراهين باسم البرهان وثانيهما برهان الان وبيان ذلك ان البرهان لما يكون برهانا الا اذا
كان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موجبا للعلم بثبوت الاكبر للاصغر ثم لا يخلو هذا على قسمين احدهما
ان يكون ان ثبوت الاوسط للاصغر اوجب ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر
في نفس الامر هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر والثاني لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو
اكمل البراهين لان على هذا التقدير العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية ثم هو على قسمين لانه اما
ان يكون علة له مطلقا اي يكون حيث ما وجدت لا محالة يكون علة لوجوده في الاصغر واما ان لا يكون
علة له مطلقا بل علة لوجوده في الاصغر فقط اذا كان الاصغر مساويا للاوسط ولما يشاركه في النوع

(هامش: قال الشيخ فصل — قال الشيخ فصل في البرهان المطلق — مثلا — وبرهان الان ... برهان اللم)

٧٥

غير الاوسط ان كان اخص منه مثال ما الاوسط علة للاكبر مطلقا قولنا القائل هذه الخشبة قد مستها
النار وكل ما مسته النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة فمماسة النار وهو الحد الاوسط هنهنا علة
لوجود الاحتراق على الاطلاق وهو علة ايضا لاعتقاد ان الخشبة محترقة واما الذي يكون علة لا مطلقا
فمثاله قولنا هذا الانسان حدثت به عفونة خلط وكل من حدث به عفونة خلط فهو محموم فهذا الانسان
محموم فالحد الاوسط ~~هنهنا علة لوجود الاحتراق على الاطلاق وهو علة ايضا لاعتقاد ان الخشبة محترقة~~ و
~~اما الذي يكون علة لا مطلقا فمثاله قولنا هذا الانسان حدث به عفونة خلط وكل من حدث~~ به عفونة
وهو عفونة الخلط علة لوجود الحمى في هذا المثال لكنه ليس علة مطلقا ان توجد الحمى بدون عفونة الخلط
فالاوسط علة مساوية لوجود الاكبر وفي هذا المثال علة له لكن غير مساوية له بل اخص منه ومن هذا القسم
ما لا يكون الاوسط علة لوجود الاكبر في ذاته لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله قولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم وكل انسان جسم فالحد الاوسط وهو الحيوان ليس علة لذات الجسم لان طبيعة الجسم
اقدم من طبيعة الحيوان بالذات لكنه علة لوجود الجسمية في الانسان لان الجسمية تكون اولا للحيوان

ثم للانسان فالجسم من جهة الحمل يكون اولا للحيوان ثم للانسان فيكون علة لكون هذا النوع جسما وفرق
بين ان يقال الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه وبين ان يقال انه علة لوجود الاكبر في الاصغر فانا لو
فرضنا ان الاوسط يكون معلولا لوجود الاكبر الا انه يكون علة لحصول الاكبر الذي هو علة في الاصغر
فههنا يكون هذا البرهان برهان اللم لاجل ان الاوسط وان كان معلولا للاكبر لكنه علة لحصوله
في الاصغر وينبغي ان يعلم ان كون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاوسط
ولا يبعد ان يكون الشيء في وجوده معلولا لشيء ثم يعطي ذلك المعلول صفة لموضوع فان حركة النار
الى المحترق معلولة للنار وهي علة لحصول طبيعة النار عند الشيء المحترق واما القسم الذي
لا يكون الحد الاوسط علة لوجود الاكبر اصلا لكنه علة للتصديق بالنتيجة فهو المسمى ببرهان الان وهو
على قسمين لانه اما ان يكون الاوسط والاكبر معلولا لعلة واحدة واما ان يكون الاوسط معلولا للاكبر
الاول قول القائل هذا المحموم عرض له بول حاد راسب في موضعه الحاد وكل من يعرض له ذلك خيف
عليه السرسام فهذا المحموم يخاف عليه السرسام فالبول الابيض والسرسام معلولا علة واحدة وهو حركة
الاخلاط نحو الدماغ ومثال الثاني قولنا هذا المحموم تقشعر به عارضة بالحمى وكل محموم به تقشعر عارضة
بالحمى حمى غب فهذا المحموم حماه غب فالقشعريرة الناخسة معلولة لحمى الغب وهو الاكبر وكقولنا
هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول لمماسة النار واما
في القياس الاستثنائي المتصل فالاعتبار بالمستثنى فانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واستثنيت المقدم فهو برهان اللم لان المستثنى علة لوجود النهار وان قلت ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة واستثنيت المقدم يكون برهان الان لان المستثنى معلول طلوع الشمس واذا عرفت
برهان اللم وبرهان الان فنقول برهان اللم اقوى من برهان الان لوجوه اما اولا فلان

(هامش: ان — النار)

فصل في المطالب

الاوسط فيه علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن والخارج معا واما في برهان الان فانه علة في الذهن
لا في الخارج واما انما فلان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على العلة واما انا فلانه
برهان لان الاسد دوله الوجود لانك لا تعرف علته قال الشيخ مطلب هل تعرف الايجاب او السلب
وبالجملة التصديق وهو اما مطلب هل مطلقا كقولنا هل الله موجود وهل الخلا موجود وانما تعرف حال الشي
في الوجود المطلق او العدم المطلق واما مطلب هل مقيدا كقولنا هل الله خالق البشر وهل الجسم محدث
وانما تعرف هل الشي موجود على حال ما او ليس واما مطلب ما تعرف التصور وهو اما بحسب الاسم كقول القايل
ما الخلا وما معناه ما المراد باسم الخلا وهذا يتقدم كل مطلب واما بحسب الذات كقولك ما الانسان
في وجود وهذا تعرف حقيقة الذات ويتقدمه هل المطلق مطلب لم تعرف العلة لجواب هل وهو اما
علة التصديق فقط واما علة نفس الوجود واما مطلب الاي فهو داخل بالقوة في هل المركب المقيد وانما
يطلب التميز اما بالصفات الذاتية واما بالخواص التفسير قال رحمه الله لما كان العلم ينقسم الى التصور
والتصديق فالطلب اذن اما الذي يتوجه الى اكتساب التصور واما الى اكتساب التصديق والمطلب التصوري
صيغ دالة عليه وكذلك المطلب التصديقي فالصيغ الطالبة للتصور منها صيغة ما ويسمى مطلب ما وهو على قسمين
احدهما مطلب شرح الاسم مثل ما اذا سمع الانسان لفظا ولا يعرف معناه فيقول ما هو وغرضه ان يفسر
له ما هو المراد من ذلك اللفظ وثانيهما يطلب به حقيقة الشي كما اذا علم مثلا ان الملك شي موجود في نفسه
فيقول ما هو وغرضه ان يذكر له على التفصيل مجموع اجزائه ومنها صيغة اي ويطلب به ما يتميز به
ذلك الشي عما يساويه في امر من الامور كما اذا قيل اي حيوان هو يكون المراد ما يتميز به ذلك الحيوان عما شاركه
في كونه حيوانا اما الصيغ الطالبة للتصديق فمنها هل ويسمى مطلب هل وهو ينقسم الى قسمين احدهما هل البسيط
~~ويطلب به كون الشي موجودا ومعدوما وثانيهما هل المركب ويطلب به كون الشي موجودا او معدوما~~
مثل قول القايل هل الشي موجود او معدوم وثانيهما هل المركب ويطلب به كون الشي بصفة كذا
او لا بصفة كذا مثل قولنا هل الله خالق الخير والشر اي هل الله موجود بهذه الصفة ومنها لم ويسمى
مطلب لم وهو على قسمين وذلك لانه اما ان يطلب به لمية الحكم الذهني واما ان يطلب به لمية الامر
في نفسه اما الاول فهو طلب اعتقاد القول والتصديق به واما الثاني فهو طلب ~~لمية الحكم الذهني~~
واما ان يطلب علة الامر في نفس الامر وعلة وجوده في نفسه مثال الاول هو ان يقال
لم قلت ان الامر كذلك فههنا اذا ذكر المسؤول ما يدل على ثبوته كفاه ومثال الثاني لم كان
الامر في نفسه كذلك فههنا ما لم يذكر السبب الموثر فيه في نفس الامر لا يخرج عن العهدة ومن المطالب مطلب
كيف الشي ومتى الشي وهي في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب لان مطلب هل المركب يقوم مقامه
مثل ان يقول هل زيد اسود وهل زيد طويل وهل زيد في الدار واعلم ان مطلب ما الذي بحسب الاسم
متقدم على جميع المطالب لان من لم يفهم ما يدل عليه الاسم لا يمكنه ان يطلب وجوده او عدمه ولا ان يطلب
معرفة حقيقته في ذاته واما مطلب ما الذي بحسب الحقيقة فهو متاخر عن هل البسيط لان الشي

هو بعد المطلب

فصل مطلب لم

فصل في مطلب الاي

فصل في اجزاء الصناعات

اذا لم يعلم وجوده استحال ان يقال ما حقيقته وماهيته فان العدم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة
قال الشيخ في اجزاء الصناعات الامور التي يلتئم منها امر البراهين فهي ثلثة موضوعات ومسايل ومقدمات
هي المبادي والموضوعات يبرهن فيها والمسايل يبرهن عليها والمقدمات يبرهن بها التفسير قال رحمه الله
يريد ان يذكر هيهنا الامور التي عليها مدار امر البرهان وهي ثلثة الموضوعات والمبادي والمسايل
وانما كانت هذه الامور ثلثة لان كل علم فلا بد له من موضوع وهو الشي الذي يبحث في ذلك العلم عن
اعراضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه مثل المقدار للهندسة والعدد للحساب ولا بد له من مسايل
وهي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او لعوارضه وهو المشكوك فيها
المبحوث عنها في العلم ولا بد له ايضا من مبادي له وهي الحدود والمقدمات التي يولف منها قياساته
اما الحدود فمثل حد موضوع العلم اذ لا بد له من تصديق العلم به ولا بد ايضا من تقديم حدود اجزائه او جزئياته
ان كان لها ومثل حدود اعراضه الذاتية فلا بد من تقديم تصورها بالحد او الرسم لما ذكرنا ان التصور متقدم
على التصديق واما المقدمات فلا بد منها ايضا ليتوسل بها الى معرفة المطالب المجهولة فعلم انه لا بد من هذه
الامور الثلثة ولا حاجة الى شي اخر اما الموضوع فلا يكون نفسه مطلوبا في ذلك العلم الذي يطلب فيه
اعراضه مثلها بالبرهان بل اما ان يكون ثبوته بيا بنفسه لكن كان مطلوبا في علم اخر هو من الاعراض
الذاتية لموضوعه الى ان ينتهي الى العلم الاعلى الذي يثبت فيه موضوعات جميع العلوم الجزيية
وموضوعه انما هو الموجود المستغني عن اثباته بالبرهان وتعريفه بالحد لكن لا بد وان يعطى فيه تصوره
بالحد او الرسم ولا بد من الاعتراف بوجوده فيسلم لان ما لم يسلم وجوده كيف يطلب وجود شي اخر له فاذن
الموضوعات يبرهن فيها والمقدمات يبرهن بها والمسايل يبرهن عليها قال الشيخ فلنتكلم اولا في
المقدمات مقدمات البرهان يكون صادقة يقينية ذاتية وينتهي الى مقدمات اولية مقولة على الكل
كلية وقد يكون ضرورية اما على الامور المتغيرة التي هي في الاكثر على حكم ما فيكون اكثرية ويكون عللا لوجود
النتيجة فيكون مناسبة التفسير قال رحمه الله المقصود من هذا الكلام بيان شرايط مقدمات البرهان
مقدمات البرهان يجب ان يكون صادقة يقينية ذاتية وينتهي الى مقدمات اولية مقولة على الكل ضرورية
ويكون عللا لوجود النتيجة مناسبة لها فنتكلم في هذه الشرايط اما قولنا صادقة انما يجب لان الكاذب
لا ينتج الصادق فليس كذلك لذاته بل بالعرض والناس ينبغي ان ينتج بالذات وقولنا يقينية انما شرط ذلك لان المطلوب
من البرهان اليقين واليقين لا يحصل الا من المقدمات اليقينية وقولنا ذاتية قال الشيخ في بيانه الحمل الذاتي
يقال على وجهين فاما ان يكون المحمول ماخوذا في حد الموضوع مثل الحيوان في حد الانسان واما ان يكون المحمول
ماخوذا في حد الموضوع او جنسه مثل الفطوسة التي يوخذ في حدها الانف والمثلث الذي يوخذ في حده السطح وانما
كان هذا ذاتيا لانه خاص بشي هو موضوع الصناعة التي الشي في جملته فهو يتبع الشي او موضوع صناعته من
حيث هو ولا يكون دخيلا عليه غريبا التفسير قال رحمه الله هذا هو الشرط الثالث من شرايط مقدمات البرهان
وهو كونها ذاتية وبيانه هو ان الحمل الذاتي يقال لمعنيين احدهما ان يكون المحمول ماخوذا في حد الموضوع

فصل في مقدمات البراهين

فصل في الحمل الذاتي

وماهيته كالحيوان فانه يوجد في حد الانسان والثاني ان يكون الموضوع ماخوذا في حد المحمول او جنس الموضوع
او موضوع المعروض له مثال ما يوجد الموضوع في حد المحمول العدد الماخوذ في حد الزوج والفرد العارضين
لانواع العدد والانف الماخوذ في حد الافطس فيقال انف مقعر ومثال ما يوجد جنس الموضوع في حد
المحمول الكم الذي يوجد في حد المساواة العارضة للمقدار والعدد ومثال ما يوخذ في حد موضوع المعروض
الجسم الذي هو موضوع الابيض فانه يوجد في حد ما يعرض للابيض من حيث انه ابيض وانما سميت هذه
الاعراض ذاتية لانها خاصة بشيء من موضوع الصناعة في نوع ذلك الشيء او موضوع الصناعة فلا يكون
دخيله عليه غريبة عنه واذا عرفت هذا فنقول محمول المطلوب البرهاني لا بد وان يكون مشكوك الثبوت
لموضوعه والمحمول الذي يوجد في الموضوع يكون ذاتيا مقوما والذاتي المقوم لا يكون مشكوك الثبوت
لموضوعه فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يجوز ان يكون ذاتيا بالمعنى الاول بل يجب ان يكون
ذاتيا بالمعنى الثاني ثم نقول وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ولا يمكن ان يكون
محمول كلتي المقدمتين ذاتيا بالمعنى الاول وذلك لان الاكبر ان كان ذاتيا للاوسط بذلك المعنى وكان
الاوسط ايضا ذاتيا للاصغر بذلك المعنى كان الاكبر ذاتيا للاصغر ايضا لان ذاتي الذاتي ذاتي فيلزم
ان يكون محمول المطلوب البرهاني ذاتيا بالمعنى الاول لموضوعه وقد بينا استحالة ذلك ولما بطل
هذا القسم بقي احد القسمين وهو ان يكون المحمول في كلتي المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني او يكون ذاتيا
في احدى المقدمتين بالمعنى الاول وذاتيا في المقدمة الثانية بالمعنى الثاني. قال الشيخ المقدمة

فصل في المقدمة الاولية

الاولية يقال لها اولية من وجهين احدهما من جهة ان التصديق بها حاصل في اول العقل مثل ان الكل اعظم
من الجزء والثاني من جهة الايجاب فيها او السلب لا يقال على ما هو اعم من الموضوع قولا كليا اما الايجاب
فمثل قولك ان كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين فان هذا لا يحمل على ما هو اعم من المثلث حملا كليا
كالشكل واما ما هو اخص من المثلث مثل متساوي الساقين فقد يبطل ويبقى ما هو اعم منه كالمثلث ولا
يبطل كون الزوايا مثل قائمتين واذا بطل المثلث لم يبق لما هو اعم من المثلث كالشكل هذا المعنى
فاذن ما بقي المثلث محمولا على شيء وجد هذا المعنى له سواء بقي ما هو اخص منه او لم يبق واذا ارتفع
المثلث المحمول على شيء ارتفع هذا المعنى عن ذلك الشيء ولم يبق له ما هو اعم من المثلث كالشكل مثلا
اذ ليس يحمل عليه كليه ما هو اعم من المثلث كالشكل والاولي قد يكون اعم كالجنس وقد يكون مساويا
ولا يكون اخص. التفسير قال رحمه الله هذا هو الشرط الرابع من شرائط مقدمات البرهان
واعلم ان للاولي معنيين احدهما ان التصديق حاصل به في اول العقل مثل ان الكل اعظم من الجزء وما
اشبه ذلك والثاني ان يكون المحمول لا يقال على ما هو اعم من الموضوع قولا كليا مثل تساوي الزوايا الثلاث
لقائمتين فان هذا لا يقال على ما هو اعم من المثلث كالشكل فان هذا المعنى لا يوجد لشيء من الاشكال غير المثلث
واما ما هو اخص من المثلث كمتساوي الساقين فان تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين موجود فيه لكنه ليس
له لذاته اولا لان هذا المعنى ليس له لكونه متساوي الساقين بل لكونه مثلثا ولهذا لو بطل تساوي

الساقين وبقي المثلث بقي تساوي زواياه الثلاث لقائمتين ولو بطل المثلث بطل هذا المعنى والاولي قد يكون مساويا
مثل ما ذكرنا من مساواة الزوايا لقائمتين للمثلث وقد يكون اعم من الجنس لانواعه فانه اولي للكل واحد من
انواعه كالحيوان للانسان فانه يحمل عليه لا بواسطة شيء اعم منه بخلاف الجسم فانه يحمل عليه بواسطة شيء اعم منه
وهو الحيوان فلا يكون اوليا فاذا اردت ان تعرف كون الشيء اوليا لشيء وكان الحكم متناولا لمعاني مختلفة
فقدر ارتفاع جميع المعاني الا واحدا واحدا وابدل ذلك الواحد اما مما دامت ثبت الحكم مع بطلان البواقي
واذا ارتفع ارتفع الحكم مع بقاء البواقي فاعلم ان الشيء اولي له مثل تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين
يوجد للمثلث متساوي الساقين من نحاس وهو ايضا شكل فان رفعت كونه من نحاس وكونه متساوي
الساقين واثبت المثلث وجدت كون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين باقيا مع نفي المثلث ولو امكن ان
يرفع الشكل ويبقى المثلث كان هذا الحكم باقيا لكنه لما لا يبقى لان المثلث يرتفع بارتفاع الشكل ثم اذا
رفعت المثلث وابقيت الشكل لم يبق هذا الحكم فبهذين الامتحانين قد علم انه اولي للمثلث واعلم انه ليس
من شرط الاولي بالمعنى الثاني ان لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة فان بين المثلث والعارض المذكور حدود
ووسائط كلها اقرب منه بل الشرط ما ذكرنا ومثل هذا يسمى مقدمة محمولها اولي وفرق بين قولنا مقدمة
اولية وبين قولنا مقدمة محمولها اولي فان المقدمة الاولية هي التي ثبوت المحمول للموضوع فيها لا بوسط
والمقدمة التي محمولها اولي قد يكون ذا وسط كما بيناه. قال الشيخ المقول على الكل ههنا غير الذي

فصل في المقول على الكل

كان في كتاب القياس فان معنى المقول على الكل ههنا هو ان يقال على كل واحد في كل زمان ما دام موصوفا
بما وضع معه لان كليات البرهان ضرورية لا تتغير والكلي ههنا اربع شرائط فانه يحتاج ان يكون مقولا على
كل واحد في كل زمان ومع ذلك يكون قولا اوليا وشخصية الموضوع في الوجود لا تمنع كلية الحكم اذا كان الموضوع
في نفس تصوره قد يمكن ان يحمل على كثيرين وان كان عاينا غير معناه كالشمس لا كزيد والضروري ههنا غير
الضروري الذي كان في كتاب القياس فانه يعني ههنا بالضروري ما كان المحمول له لما وضع موضوعا
لذاته لا ما دام موجودا بل ما دام موصوفا بما وضع له مثل قولنا كل ابيض فهو بالضرورة ذو لون مفرق
للبصر لا ما دام ذاته موجودا بل ما دام ابيض. التفسير قال رحمه الله الشرط الخامس ان يكون مقولا
على الكل ومعنى المقول على الكل ههنا هو ان يكون الحكم ثابتا لكل واحد من احاد الموضوع في كل زمان ويشترط
ان يكون الحمل فيه اوليا وهو اخص من المقول على الكل في كتاب القياس لان المقول على الكل هناك ما يثبت الحكم
فيه لكل واحد من احاد الموضوع من غير شرط الدوام بل لو كان ثابتا لكل واحد في بعض الاوقات كفى في
كونها قضية كلية ولا تعتقد ان الحكم ليس بكلي لشخصية الموضوع في الوجود لان شخصية الموضوع في
الوجود لا تمنع الكلية اذا كان نفس تصوره لا يمنع المقول على كثيرين كالشمس والقمر. الشرط السادس
كونها ضرورية اذا كان المطلوب ضروريا لانها لو لم تكن ضرورية لكان جائز الزوال فما اكتسب بتوسطها
ايضا يكون جائز الزوال غير ضروري وههنا دقيقة وهي ان تعلم انه ليس المطلوب من البرهان ان يكون
ضروريا ابدا بل قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا وقد يكون مطلقا كما قد يتنوع عن حالات اصناف

فصل في المناسب

الكواكب وايضا لانها لكن لكل نتيجه مقدمات يحصها بالمقدمتين بنتج الضروري من الضروري وغير الضروري
من غير الضروري واذا قالوا ان مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها صدق ضروري واعلم ان المراد
من الضروري ههنا ما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه كان لك الوصف ايما ما دام موجودا
اولم يكن قال الشيخ المناسب هو ان لا يكون المقدمات فيه من علم غريب مثلا كم يستعمل مقدمات
الهندسه في الطب بل يكون من ذلك العلم بعينه او من علم يناسبه لان المحمولات يجب ان يكون ذاتيه والذاتي
يكون من ذلك العلم بعينه او علم يشاركه في موضوعه بنوع ما على ما توضح ولان المقدمات البرهانية علة للنتيجه
والعلة مناسبه للمعلول بوجه ما فلهذا اذا قال الطبيب ان الجرح المستدير لا يندمل الا ابطا من الزاوي
لان الدائر اوسع الاشكال لم يكن برهان الطب التفسير قال رحمه الله هذا اشتراط اخر وهو ان يكون
مقدمات البرهان مناسبة للنتيجه وبيان ذلك من وجهين احدهما ان المقدمات البرهانية علة للنتيجه والعلة
مناسبة للمعلول بوجه ما وثانيهما ان المحمولات يجب ان يكون ذاتيه والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه
او من علم يشاركه في موضوعه بوجه ما مثال الغير المناسب هو ان يبرهن الطبيب على ان الجرح المستدير
بطي الاندمال بان الدائر اوسع الاشكال احاطه فانه ما اتى ببرهان طبي بل هندسي قال الشيخ واما
الموضوعات فهي الامور التي توضع في العلوم ويطلب اعراضها الذاتيه مثل المقدار للهندسه ومثل العدد
للحساب ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي ومثل الوجود والواحد للعلم الالهي ولكل منها اعراض
ذاتيه خاصه مثل المنطق والاصم للمقادير ومثل الشكل لها ومثل الزوج والفرد للعدد ومثل الاستحاله
والنمو والذبول وغير ذلك للجسم الطبيعي ومثل القوه والفعل والتمام والنقصان والحدوث والقدم وما
اشبهها للموجود وقد يكون الموضوع واحدا مثل الجسم الطبيعي وقد يكون امورا كثيرا متجانسة او متناسبة مثل
الخط والسطح للهندسه التفسير قال رحمه الله الموضوع اسم مشترك بين معاني مختلفه منها الموضوع
الذي بازاء المحمول وهو المحكوم عليه اما بالايجاب واما بالسلب ومنها الموضوع الذي فيه العرض ومنها
الموضوع بمعنى المعروض ومنها الموضوع بالمعنى المذكور ههنا وهو الشي الذي يبحث في ذلك العلم عن
اعراضه الذاتيه له والاحوال المنسوبه اليه وقد علمت ان العرض الذاتي ما هو ومثاله المقدار للهندسه
فان المقصود من علم الحساب البحث عن الاعراض الذاتيه للعدد واعلم انه اذا كان المطلوب في العلم
هو الاعراض الذاتيه للشي الذي هو موضوع ذلك العلم لم يكن الموضوع نفسه مطلوبا مبينا بالبرهان
في ذلك العلم بل اما ان يكون ثبوته بينا بنفسه كالموجود الذي هو موضوع العلم الاعلى واما ان لا يكون
بينا بنفسه لكن يكون مطلوبا في علم اخر هو من الاعراض الذاتيه لموضوعه الى ان ينتهي الى العلم الاعلى
الذي يتكفل اثبات موضوعات جميع العلوم الجزئيه وموضوعه انما هو الموجود المستغني عن اثباته
واما بيانه بالحد والبرهان لكنه وان لم يبرهن في العلم الجزئي على وجود موضوعه فانه يجب ان يعطي
تصور فيه بالحد او الرسم ويجب الاعتراف ايضا بوجوده والتصديق به تسليما لا انه لا يتسلم وجوده كيف
يطلب وجود شي اجزاؤه وتركيبه وقد يكون الموضوع واحدا مثل الجسم الطبيعي وقد يكون امورا كثيرة

فصل في الموضوعات

١٢١

متجانسة ومتناسبة واعلم انه قد يكون للعلم موضوع واحد كالجسم الطبيعي للعلم الطبيعي وقد يكون
غير واحد بل يكون موضوعات كثيرة مشتركة في شي يتاحد به وذلك الشي اما جنس كالخط والسطح والجسم
التي هي موضوعات الهندسة فانها مشتركة في المقدار ومناسبة لدخول النقطة في موضوعات علم الهندسة
فان النقطة وان لم يكن مقدارا لكنها حد ونهايه وتشارك الخط والسطح في هذا او ما غايه واحد مثل
الاركان والمزاجات والاخلاط والاعضا والقوى والافعال ان جعلت هذه موضوعات علم الطب
لا اجزاء موضوع واحد فانها تشترك في نسبتها الى الصحة التي غايته علم الطب قال الشيخ واما المسائل

فصل في المسائل البرهانية

البرهانية فهي القضايا الخاصه بعلم علم المشكوك فيها المطلوب برهانها وموضوعاتها اما موضوع العلم
نفسه كقولنا كل مقدار اما مشارك واما مباين واما موضوعه مع عرض ذاتي له كقولنا كل مقدار وسط
في النسبة فهو ضلع للمحيط به الطرفان واما نوع من موضوعه مثل ان كل خط يمكن ان ينقسم بنصفين واما
نوع من موضوعه مع عرض كقولنا كل خط قام على خط فان الزاويتين كذا او ما عرض ذاتي له كقولنا كل
مثلث فان زواياه كذا واما المحمول فلا يجوز ان يكون للموضوع ذاتيا بمعنى الداخل في حد الموضوع لان
وجود هذا للموضوع بين بنفسه اللهم الا في حالتين احدهما ان يكون الموضوع متخيلا واما يعرف بامور خارجيه

بعد ح

عنه او بالاسم فقط وذاته لم يحقق بعد مثل طلبنا انه هل النفس جوهر ام لا فانا انما يكون حينئذ قد عرفنا
من النفس الاسم وفعلا ما ولم نعرف بعد ذاتها فالموضوع بالحقيقة عارض ذاتي للنفس وهو الفاعل للتكلم
الفعل كالمحرك والمدرك مثل الابيض للثلج والمطلوب جنس المعروض له وهو غير مقوم لماهية ذلك العارض
مقوم المحمولات الذاتيه والحاله الثانيه ان يكون البرهان ليس يراد به التصديق مع العله اعني لا لان والله
معا بل العله وحدها مثل انه اذا كنا نعلم ان الانسان جوهر ويكون الجوهر ليس له اوليا فنريد ان نعلم العله
فنقول لانه جسم ولكن الذاتي بالمعنى الثاني هو المطلوب في المسائل البرهانية واما في المقدمات

معا

فلا يجوز ان يتعدى المقدمتان في الحمل الذاتي بتباين المعنى الاول حتى يكونا ذاتيين بذلك الاعتبار ولا
كان الاكبر ذاتيا للاصغر بذلك المعنى وقد بينا ان هذا غير مطلوب الا في الحالتين المذكورتين ويجوز ان
يكون المقدمتان داخلين بالمعنى الثاني ويجوز ان يكون الصغرى ذاتيا بالمعنى الاول والكبرى بالمعنى
الثاني وبالعكس التفسير قال رحمه الله لما ذكر ان مدار البرهان على امور ثلثة الموضوعات والمبادي
والمسائل وفرغ من بيان الموضوعات والمبادي شرع ههنا في بيان المسائل والمسائل هي قضايا محمولاتها اعراض
ذاتيه لهذا الموضوع اعني موضوع ذلك العلم اولا نواعه او لعوارضه وهي المشكوك فيها المبحوث عنها في العلم
وذلك لان المطلوب في العلوم هي الاعراض الذاتيه لا الغريبه ولذلك كان مدخل كل علم في كل علم وصار النظر

مخصوص

ليس في موضوع مخصوص ولكان العلم لا يجري على كليات ومسله كل علم فلها لا محاله موضوع ومحمول اما موضوعها فاما
ان يكون موضوع العلم نفسه او موضوعه مع عرض ذاتي او نوعا من موضوع مع عرض ذاتي او عرضا ذاتيا
او عرضا ذاتيا مع عرض ذاتي مثال الاول قولنا في العلم الطبيعي الجسم ينقسم الى ما لا نهاية له وقولنا في الهندسة
كل مقدار اما مشارك لما يجانسه او مباين له ومثال الثاني قولنا في الهندسه كل مقدار مباين لمقدار مباين

للمتداركة ومثال الثالث كل خط اما مستقيم واما مستدير ومثال الرابع كل خط مستقيم قام على خط مستقيم فان
الزاويتين اللتين عن جنبيه اما قائمتان او معادلتان لقائمتين ومثال الخامس كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية
لقائمتين ومثال السادس قولنا كل ابطا الحركة يتخلله سكون بين الحركات فان الابطاء من عوارض بعض الحركات
دون البعض اذ الحركات الفلكية لا يتخللها البتة واما المحمول المسلوب فاما ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم والموضوعا
ذاتيا لجنس الموضوع واما ان يكون المحمول هو الموضوع بحال للموضوع بحال اخر مثال الاول قولنا هل كل عدد زوج
بنا عدد فرد زوج لم لا مثال الثاني هل كل خطين هل ان بين خطين متوازيين متسا وبين هما متساويان والمساواة
ليست بعرض ذاتي للمقدار بل للكم الذي هو جنس المقدار ومثال الثالث هل كل خطين خرجا من طرفي خط وصيرا الزاويتين
عن جنبي ذلك الخط معا دليين لقائمتين هما خط مستقيم ام لا فالمحمول ابدا يكون من العوارض الذاتية لموضوع العلم
او لجنسه ولا يدخل تحت الموضوع وما يدخل في حد الموضوع لا يطلب في ذلك العلم مثل الجنس والنوع والفصل الا انه
الوجود للموضوع الا في موضعين احدهما ان يكون الشي لم يفهم ذاته دائما ووقف عليه باسم او مثال او بامر خارج عن
ذاته وثانيهما ان لا يطلب بالبرهان التصديق مع العلة بل العلة فقط مثال الاول طلبنا هل النفس جوهر ام لا او
الجوهر جنس للنفس وانما صح هذا الطلب لانا بعد لم نعرف حقيقة النفس بل انما عرفنا من جهة انها مضافة الى
البدن وكمال له ومحركه ومتصرفه فيه والموضوع بالحقيقة عارض ذاتي واقول هذا الكلام فيه نظر حيث ان النفس
عندهم مجرد والمجردات بسائط وكل ما كان مندرجا تحت الجنس فانه يتميز بفصل ذاتي فالبسائط مكونة كما هو هذا
خلف من حيث انا اذا عرفنا النفس من حيث انها مضافة الى البدن وحكمنا بانها متصرفة في البدن فلا يدل ذلك على
حقيقة النفس لان التصديق مسبوق بالتصور وتصور الحقيقة بدون تصور الجزء محال وبالجملة فهذا الكلام يحتاج الى مزيد
نظر وتامل فليتامل وباقي الفصل يعرف مما مضى قال الشيخ الاصول التي يعلم لوها قبل البراهين ثلثة حدود
واوضاع وتقيينات فالحدود يفيد تصور ما لا يكون بين التصور من موضوعات الصناعة ومن عوارض الصناعة
مثل ان النقطة طرف الخط والخط طول كذا ومثل ان المثلث شكل يحيط به كذا وليست يفيد تصديقا البتة ولا
فيها ايجاب ولا سلب واما الاوضاع فهي المقدمات التي ليست بينة في نفسها ولكن المتعلم يراد على تسليمها
وبيانها اما في علم اخر واما بعد حين في ذلك العلم بعينه مثل ما يقول في اوائل الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين
بخط مستقيم وان لنا ان نعمل دائرة على كل نقطة وبقدر كل بعد بل مثل ان الخطين اذا وقع عليهما خط مستقيم وكانت
الزاويتان اللتان في جهة واحدة اقل من قائمتين فان الخطين يلتقيان من تلك الجهة فما كان من الاوضاع يتسلمه المتعلم
غير ان يكون في نفسه عناد يسمى اصلا موضوعا على الاطلاق وما كان يتسلمه مسامحا وفي نفسه عناد يسمى مصادرة
واما القضايا فمثل ان المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية وفيها خاصية بالعلم مثل قولنا ان كل مقدار اما
بالايجاب واما السلب واما العاميات تخص في العلوم فلا يقال في الهندسة ان كل شي اما مساو واما غير مساو بل
كل مقدار او ربما تخص في الجانبين جميعا كقولهم كل مقدار اما مطلق واما اصم التفسير قال رحمه الله يجب تقديم
معرفة الحدود والمقدمات التي يولف منها البرهان عليه اما الحدود فمثل حد موضوع العلم فانه لابد ان يصدق العلم
به وان كانت اجزاء او جزئيات فلابد من تقديم حدودها ايضا ومثل حدود اعراضه الذاتية فانها وان كانت مطلوبة في ذلك

العلم فلا بد من تقدم تصورها بالحد او الرسم فان التصديق متوقف على التصور فلا بد من تقدمه عليه واما المقدمات
فاما مقدمات واجبة القبول وهي الاوليات وغيرها مما يحتاج في التصديق به الى فكر واكتساب واما
مقدمات غير واجبة القبول ولكن يكلف المتعلم تسليمها فان سلمها المتعلم على سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا
موضوعة وان سلمها في الحال ولم يقع له بها ظن بل في نفسه عناد واستنكار سميت مصادرة والاصول الموضوعة
مع الحدود يجمع في اسم الوضع فيسمى اوضاعا ثم ان الاصول الموضوعة والمصادرات لابد وان يكون مسايل في علم
اخر تعرف فيه وجود محمولاتها لموضوعاتها بالبرهان الى ان ينتهي الى العلم العالي المعطي للعلوم الجزئية اصولها
الموضوعة واما القسم الاول وهي المقدمات الواجبة القبول فاما ان يكون خاصا بعلم علم مثل اعتقاد وجود
الحركة للعلم الطبيعي واعتقاد امكان انقسام كل مقدار الى غير النهاية للمهندس واما ان يكون عاما على الاطلاق
مثل قولنا ان كل شي اما ان يصدق عليه السلب او الايجاب واما ان يكون عاما لعدة علوم مثل قولنا الاشياء المساوية
لشي واحد متساوية فهذا ايضا مشترك فيه علم الهندسة والحساب وما تحتهما من العلوم قال الشيخ في تباين العلوم
وتناسبها العلوم اما متناسبة واما متباينة والمتناسبة هي التي موضوعاتها لا تشترك في الذات ولا في الجنس
مثل علم العدد والعلم الطبيعي والمتناسبة اما متساوية في المرتبة واما بعضها في بعض واما بعضها تحت بعض فاما
المتساوية في المرتبة فمثل الهندسة والعدد فان موضوعيهما متجانسان لان المقدار والعدد نوعا الكم ومثل
العلم الطبيعي وعلم النجوم فان موضوعهما شي واحد وهو جرم العالم ولكن النظرين مختلفان فهذا ينظر من جهة ما يتحرك
ويسكن ويمتزج ويفترق وما اشبه ذلك والنجوم الذي هو جوم الكل في ذلك ينظر من جهة ما يتكمم هو وعوارضه ولذلك
كثيرا ما يشتركان في المسايل لكن احدهما يعطي برهان اللم والاخر يعطي برهان الان او احدهما يعطي برهانا عن علة فاعلية
والاخر عن علة صورية واما المختلفة في المرتبة وبعضها في بعض فمثل المخروطات في الهندسة لان المخروطات ينظر
في نوع موضوع الهندسة واما المختلفة في المرتبة وبعضها تحت بعض فلا يخلو اما ان يكون العالي الذي موضوعه
بالحقيقة جنسا لموضوع السافل بل هو كالجنس لعمومه وان كان على نحو عموم الجنس ولو كان على نحو عموم الجنس
لم يمتنع ان يكون السافل نوعا منه كالمخروطات من الهندسة وهذا مثل العلوم الجزئية تحت الفلسفة
الاولى التي موضوعها الموجود المطلق بما هو موجود مطلق واما ان يكون العالي جنسا لموضوع الاسفل ولكن
لم يوجد الاسفل من جهة ما هو نوع الاعلى مطلقا بل قرن به عرض ما واخذ مع ذلك العرض موضوعا ونظر في اعراضه
الذاتية من جهة ما هو كذلك وهذا كالنظر في الاكر المتحركة تحت علم الهندسة ومثل النظر في المناظر لان موضوعات
المناظر خطوط عرض لها ان فرضت متصلة بحدقة وقد نفذت في مشف او اتصلت باطراف جسم وربما كان الموضوع
من علم والعرض من علم اخر لكن البحث عنه يكون من جهة ما له ذلك العرض الذي هو غريب له والموضوع اخر ذاتي
مثل الموسيقي الذي موضوعه النغم وهو من عوارض العلم الطبيعي وانما بحث الموسيقي عن النغم من جهة ما فيها عارض
غريب هو ذاتي لموضوع اخر اعني المناسبة العددية فهو لذلك تحت العدد لا تحت العلم الطبيعي التفسير
قال رحمه الله اقول اختلاف العلوم اما ان يكون لاختلاف موضوعاتها واما ان يكون لاختلاف جهات موضوع
واحد اما المختلفة الموضوعات فاما ان لا يكون موضوعاتها متداخلة واما ان يكون اما التي لا تداخل

١٧٤

بين موضوعاتها فاما ان لا تشترك في الجنس واما ان تشترك فان لم تشترك سميت متباينة مثل علم العدد والعلم
الطبيعي فان موضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن وموضوع علم العدد الكم المنفصل وان اشتركت
سميت متساوية في الرتبة مثل علم الهندسة وعلم الحساب فان علم الهندسة ينظر في المقدار وعلم الحساب ينظر في
العدد فموضوعهما مشتركان في الجنس وهو الكم واما التي يكون بينهما مداخلة فاما ان يكون احد الموضوعين اعم والاخر
اخص واما ان يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء مباين مثل علم الطب والاخلاق في قوى نفس الانسان من جهة ما هو
حيوان ثم يختص الطب بالنظر في جسد الانسان واعضائه وعلم الاخلاق بالنظر في النفس الناطقة وقواها العملية
واما الذي يكون احدهما اعم والاخر اخص فاما ان يكون الاعم محمولا على الاخص واما ان لا يكون فان كان محمولا فاما
ان يكون عمومه عموم الجنس او عموم اللوازم مثل الواحد والموجود والذي عمومه عموم الجنس النوع فاما ان يكون النظر
في الاخص من حيث صار نوعا مطلقا ثم طلب عوارضه الذاتية كالنظر في المخروطات التي هي نوع من المجسمات والنظر
في المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم بالموضوع الاخص جزءا من العلم الذي ينظر في الموضوع الاعم
واما ان يكون النظر في الاخص وان كان نوعا واخص بفصل مقوم ليس من جهة ذلك الفصل المقوم بل من جهة عوارض تلحق
ذلك الفصل وذلك على ثلثة اقسام احدها ان يكون ذلك العارض عرضا من الاعراض الذاتية فينظر في اللواحق التي
تلحق الموضوع المخصص من جهة ما اقترن به ذلك العارض فقط كالطب الذي هو تحت العلم الطبيعي فان الطب ينظر
في بدن الانسان وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم من حيث يتحرك ويسكن لكنه ينظر فيه لا على
الاطلاق بل من جهة ما هو مخصص بعارض ذاتي وهو كونه بحيث يصح ويمرض ويبحث عن عوارضه الذاتية من حيث هو
كذلك فهو تحت موضوع العلم الطبيعي والثاني ان يكون ذلك العارض امرا غريبا ذكر بسببه في ذات الموضوع لا بسببه
مجرد فتوحد الموضوع الاخص مع ذلك العارض والغريب احدا وينظر في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقترانه
ذلك الغريب مثل النظر في الاكر المتحركة فانها تحت النظر في المجسمات الا انه تكون الغريب سببه مجرده فقط
ومراعاة الموضوع مع تلك النسبة شيئا واحدا وينظر في الاعراض الذاتية التي تعرض له من جهة الاتحاد تلك النسبة مثل النظر
في المناظر فانه ياخذ الخطوط مقترنة بالبصر فيضع ذلك موضوعا وينظر في لواحقها الذاتية فهو تحت الخط
الذي هو موضوع الهندسة واما الذي عمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي هو موضوعه الموجود بما هو
موجود واما القسم الذي ليس العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص عارضا لشيء لانواعه كالنغم اذ
نسبت الى موضوع العلم الطبيعي فانها جملة عوارض تعرض لبعض انواع موضوع العلم الطبيعي فاذا اخذت من
حيث اقترن بها امر غريب منها ومن جنسها وهو العدد وطلب لواحقها من جهة ما اقترن به ذلك الغريب لا من
جهة ذاتها وذلك كالاتفاق والاختلاف المطلوب في النغم فحينئذ ان موضع البحث العلم الذي موضوعه
حامله بل تحت العلم الذي منه العارض المقترن به وذلك مثل ما وضع الموسيقى تحت علم الحساب لا تحت العلم
الطبيعي واما العلوم المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احد العلمين ينظر في الموضوع على الاطلاق
والاخر في الموضوع من جهة ما مثل بدن الانسان مطلقا ينظر فيه جزء من العلم الطبيعي وينظر فيه الطب
لا على الاطلاق بل من جهة انه يصح ويمرض واما ان يكون كل احد العلمين ينظر فيه من جهة دون الجهة التي

١٧٥

نظر الاخر فيه مثل ان جرم الفلك ينظر فيه الطبيعي من حيث يتحرك ويسكن والمنجم ينظر فيه من حيث انه كم فهذا
بيان اختلاف العلوم واشتراكها في الموضوعات فهذا الفصل يفيد ما علما بتميز العلوم بعضها عن بعض قال
الشيخ تعاون العلوم هو ان يوجد ما هو مسئلة في علم مقدمة في علم اخر فالعلم الذي فيه تبيين للعلم الذي فيه
المقدمة وهذا على وجوه ثلثة احدها ان يكون احد العلمين تحت الاخر فيستفيد العلم السافل مبادئه من العالي مثل
الموسيقى من العدد والطب من الطبيعي والعلوم كلها من الفلسفة الاولى واما ان يكون العلمان متشاركين في
الموضوع كالطبيعي والنجومي في جرم الكل فاحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي والاخر في عوارضه كالنجومي
فالناظر في جوهر الموضوع يفيد الاخر المبادي مثل استفادة المنجم من الطبيعي ان الحركة الفلكية يجب ان تكون
مستديرة واما ان يكونا متشاركين في الجنس واحدهما ينظر في نوع ابسط كالحساب والاخر في نوع اكثر تركيبا
كالهندسة فان الناظر في الابسط يفيد الاخر مبادئ كما تفيد العدد الهندسة مسائل في المقالة العاشرة من اقليدس
المفسر قال رحمه الله اقول كما ان العلوم تشترك في الموضوعات فقد تشترك في المبادئ وذلك اما ان
يكون في المبادئ العامة بعلوم عدة مثل العلوم الرياضية المشتركة في ان الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية وتلك الشركة اما ان يكون على مرتبة واحدة كالهندسة والعدد في المبدا الذي ذكرناه واما ان
يكون مبدا للواحد منها اولا وللثاني بعده مثل الحساب والموسيقى فانهما يشتركان في هذا المبدا لكن
الحساب اعم موضوعا من علم الموسيقى فلذلك يكون له هذا المبدا اولا وبعده للموسيقى واما ان يكون ما هو
مبدا في علم مسئلة في علم اخر وهذا على وجوه ثلثة لانه اما ان يكون العلمان مختلفي الموضوع بالعموم والخصوص
فيبين شيء في علم اعلى ويوجد مبدا في علم اسفل وهذا يكون مبدا حقيقيا او يبين شيء في علم اسفل ويوجد مبدا
للعلم الاعلى وهذا لا يكون مبدا حقيقيا او يبين شيء في علم اسفل ويوخذ مبدا للعلم الاعلى وهذا يكون مبدا
للناس في المنافاة لكن جعل ما هو مبين في العلم الاسفل مبدا للعلم الاعلى يستلزم الدور وقلت انما يلزم
ذلك ان لو لم تكن مبادئ بينة بنفسها او بالحس او بالتجربة واما ان يكون العلمان مختلفين بالعموم والخصوص
بل اما متشاركين في موضوع واحد كالطبيعي والنجومي في جرم الكل فان الطبيعي يفيد الاخر مبادئ مثل ان الحركة
الفلكية يجب ان تكون مستديرة واما متشاركين في جنس الموضوع لكن احدهما ينظر في نوع ابسط كالحساب
والاخر في نوع اكثر تركيبا مثل الهندسة فان الناظر في الابسط يفيد الاخر مبادئ كما تفيد العدد
الهندسة مثل ما في المقالة العاشرة من اقليدس وهذه الاشتراكات الثلثة هي تعاون العلوم وهو ان
يوجد ما هو مسئلة في علم مقدمة في علم اخر قال الشيخ نقل البرهان قد ينقل اخذ المبدا على ما ذكرنا وقد
ينقل كما برهن على المخروط البصري في المناظر ببرهان هندسي لوجود المخروط على الاضافة الى البصر كان عليه ذلك
البرهان بعينه وذلك لان الحد الاوسط يكون من العلم الاخر والحد الاصغر من ذلك العلم المفسر قال
رحمه الله اقول نقل البرهان يقال على وجهين احدهما يقال على الوجوه الثلثة المذكورة في تعاون العلوم
وهو ان يوجد شيء مقدمة في علم على سبيل التسلم ويكون برهانها في علم اخر فينقل برهانها الى ذلك العلم اي يحال
به عليه والثاني ان يكون ماخوذا في علم من علم على انه مطلوب فيبرهن عليه ببرهان حده الاوسط من علم اخر

فيكون اجزا القياس صالحه للوقوع في العلمين كما يبرهن على ان ابا مخروط البصر في علم المناظر يبرهن فيرى كت على جهة لو جعلت معها تلك الزوايا مهندسيه محضه لكان البرهان عليها ذلك بعينه ومنها انما يمكن اذا كان احد العلمين تحت الاخر فيكون الحد الاوسط من الهندسه والاصغر من الكلام في المناظر وهذا انما يكون لضعف المنه الانسانيه وقصورها والا فان الحق ان يبرهن على الخطوط الشعاعيه كما يبرهن على الخطوط الهندسيه لم يجعل تلك المقدمات اوساطا في علم المناظر **قال الشيخ اشتراك العلوم في المسايل** تارة يقع على ما قلناه وتارة يقع بين علم عال وسافل وكل واحد منهما يعطي برهانا لم يمتثل ان يكون بعض العلل في العلم العالي مثل العلل المفارقه للاجسام الطبيعيه وبعضها في العلم السافل مثل العلل المقارنه لها كالهيولى والصورة فاذا اعطي البرهان من العلل المقارنه كان في العلم السافل وان اعطي من العلل المفارقه كان من العلم العالي **التفسير** اقول كما تشترك العلوم في الموضوعات والمبادي كذلك تشترك في المسايل وذلك على وجهين احدهما ما ذكرنا وثانيهما اذا اشترك في موضوع واحد فان احدهما يعطي برهان الان والاخر برهان اللم مثل ان المنجم يبرهن كرية الفلك لان مناظره كذا والخطوط الخارجة اليه توجد كذا والطبيعي يعطي اللم في كريته لانه ذو طبيعه بسيطه والطبيعه البسيطه لا تفعل فعلا مختلفا فيكون في بعضه زاويه ولا يكون في بعضه زاويه بل تفعل صورة متشابهه وقد يعطيان جميعا برهان اللم مثل ان العلم الطبيعي والفلسفه يشتركان في النظر في مسايله الحركه الاولى وبيانها ودوامها لكن العلم الطبيعي ياخذ الاوسط من الطبيعيه التي لا ضد لها والماده البسيطه التي لا اختلاف فيها فيمتنع ان يعرض فساد او تغير والفيلسوف يعطي العله المفارقه التي هي الخير المحض والعقل المحض والعله العامه الاولى التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهان اللم ما دام الماده والطبيعه موجودين والفيلسوف يعطي برهان اللم مطلقا ويعطي عله دوام الماده والطبيعيه التي لا ضد لها فهذه مقتضاها وبالجمله اذا اعطي البرهان من العلل المقارنه كان من العلم السافل واذا اعطي من العلل المفارقه كان من العلم الاعلى والعلل المقارنه هي الهيولى والصورة والعلل المفارقه هي الفاعل والغايه وستعرف ان شا الله ان العلل اربع فاعل وغايه وصورة وماده **قال الشيخ انه ليس على الفاسدات برهان ولا حد** البرهان يعطي اليقين الدايم وليس في شي من الفاسدات عقد دايم لان المقدمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لا يكون دايمه الصدق فلا يكون برهانه فتبين انه لا برهان عليها ولا حد فانا سنوضح ان البرهان والحد متشاركان في الاجزا فما لا برهان عليه فلا حد له وكيف يكون له حد وانما يتميز بالعوارض الغير المقومه واما المقومات فتشترك فيها **التفسير قال رحمه الله** بين الشيخ ان لا برهان على الفاسدات المتغيرات لان البرهان مركب من مقدمات دايمه الصدق والمقدمه الصغرى في البرهان على الفاسدات غير دايمه الصدق لان الاصغر انما يتصف بالاوسط مدة ثم يعدم مثل ان زيدا حيوان لانه انسان وانما يكون انسانا مدة ثم يعدم فبعد صدق قولنا زيد حيوان وايضا فلانه اذا لم يكن من شان الجزئي الفاسد ان لا يدوم لزم ان لا يمكن ان يحكم عليه بحكم دايم من ايجاب او سلب لامتناع بقا الحكم بدون المحكوم عليه البحث الثاني لا حد ايضا

للفاسدات المتغيرات لوجهين احدهما ان الحد والبرهان متشاركان في الاجزا على ما سنوضح ان شا الله فما لا برهان عليه لا حد له الثاني ان هذا الحد اما ان يكون من المقومات واما ان يكون من العوارض الغير المقومه فان كان من المقومات فلا يكون محمولا عليه لانه لا يكون حد الذلك الشخص بل يكون حد الطبيعه نوعه فيكون حدا للنوع ومن ادخل فيه العرض فان كان من العوارض الغير المقومه فلا يكون حدا ولكن لقايل ان يقول ان اصحاب العلوم يقيمون البرهان على الاشيا الواجبه المتكرره مع انها جزئيات فاسدات مثل الكسوفات الشمسيه والقمريه وغير ذلك من الامور المتجدده الفلكيه لانا نقول ان البرهان لم يتم على الكسوف من حيث هو هذا الكسوف بل من حيث هو كسوف مطلق نسبه الى هذا الكسوف وغيره على السوا فالبرهان ليس عليه اولا بل على الكسوف المطلق اولا وان كان عليه فبالعرض لانه اذا قام البرهان على الكلي اتفق ان دخل هذا الجزئي تحته دخولا اتفاقيا كان قيام البرهان عليه اتفاقيا عرضيا وكذلك الحد **قال الشيخ الاشيا الثلثة التي عليها مبني البراهين** اذا كانت الموضوعات يجب ان يعطى حدودها وانيتها لم كانت حقيقه الحدود كالنقطه والواحد ويسلم وجودها ويسلم مقدمة هي مبدا او موضوع او مصادره واما المطلوبات وهي العوارض الذاتيه فان كانت حقيقه الحدود اعطي حدودها مثل الاصم والمنطق وما اشبه ذلك واما وجودها للموضوعات فيتوخرا الى مرتبته في البيان البرهاني واما المبادي فيجب ان يسلم تسليما ويوضع وضعا من جهة العلم **التفسير قال رحمه الله** اقول انه بين في هذا الفصل انه كيف يجب العلم بالامور التي عليها مدار البرهان اولها الموضوعات ويجب ان يعطى حدودها ورسومها ان كانت حقيقه الحدود والرسوم مثل النقطه والواحد ويصدق بوجودها ان كانت بينة الوجود وان لم يكن بينه فيوضع اصولا موضوعه بان يكلف المتعلم قبولها على سبيل حسن الظن بالمعلم او مصادره بان يسلمها في الحال ولم يقع له بها ظن بل يجد في نفسه عنادا واستنكارا ثم كل الاصول الموضوعه والمصادرات لا بد وان يكون مسايل يعرف فيها وجود محمولاتها لموضوعاتها بالبرهان الى ان ينتهي الى العلم العالي المعطي للعلوم الجزئيه اصولها الموضوعه واما المطلوبات وهي العوارض الذاتيه لهذه الموضوعات فان كانت محتاجة الى التحديد فيعطى حدودها واما وجودها فالى وقت البرهان عليها واما المبادي فهي الحدود والمقدمات التي منها يولف قياساته فان كانت بينة التصور والوجود فيها ونعمت وان كانت خفيه التصور والوجود فيجب ان يوضع تصورها والتصديق بها وقد ذكرنا اصنافها **قال الشيخ اختلاف برهان الان واللم** في علم واحد يمكن على وجهين احدهما ان يكون احد القياسين قد اعطي عله بعيده وقد يفتي البحث بالعلم فيكون اعطا اللم مستكملا بعد وقد يكون هذا في المطلوب الموجب كمن يضع العله في ان فلانا قد حم انه اشتد سهامه لانه عفن خلطه ويكون في السالب كمن يضع العله في جواب من ساله ان الحايط لا يتنفس لانه ليس بحيوان لا انه ليس بذي رية وهو الجواب الصواب فان وجود الرية عله معا كسه للتنفس وسلبها سلب التنفس والوجه الثاني ان يكون احد القياسين فيه بدل الاوسط الاخر وذلك مثل من يقول ان الكوكب الثابته بعيده جدا لانها لا تلمع وكل منير لا يلمع فهو بعيد جدا ثم يقول ان المتحيرات قريبة وكل قريب جدا فانه لا يلمع فالمتحيرات لا تلمع

فصل في اشتراك العلوم في المسائل وبرهان علم
فصل

فصل في الاشيا الثلثة التي عليها مبني البراهين
فصل في اختلاف برهان الان واللم

لا يلمع أقول ثم بيان توضيح القول فيه انه كيف يختلف برهان ان ولم في علم واحد لا يليق ان يذكر مثلا الا الفصل
عند ذكر برهان اللم والان وتقول ان ذلك يمكن على وجهين احدهما ان يكون احدهما قد اعطي في احد القياسين
علة بعيدة ويكون تمام العلة بان يعطي العلة القريبة اما في الموجب فكمن يعطي العلة في ان فلانا حم لانه قد
انسد مسامه لا انه عفن خلطه فان انسداد المسام علة لعفونة الخلاط وعفونة الخلاط سبب للحمى واما في
السالب فكمن يضع العلة في جواب من سال ان الجدار لم لا يتنفس لانه ليس بحيوان لا انه ليس بذي رية فان ١٢٨
وجود الرية للحيوان علة مقابلة لكونه متنفسا فعدم هذه العلة علة لعدم كونه متنفسا ولسبب الحيوانية
علة للتنفس فان السمكة لا تتنفس فليس ايضا رفع الحيوانية علة لعدم التنفس وان كان من وجه علة لرفع
كون الشيء ذا رية وهي علة بعيدة . الوجه الثاني ان يوجد في احد القياسين علة دون الاخر وذلك مثل قياس
من يقول ان الكواكب الثابتة بعيدة جدا لانها لا تلمع وكل ما لا يلمع فهو بعيد جدا فالكواكب الثابتة بعيدة
جدا فهذا استدلال بالمعلول لانه اعرف المثال وفي علة العلة وان كانت العلة اعرف فنستدل بها على
المعلول على سبيل اللم كقولك الكواكب الثابتة بعيدة وكل بعيد فانه لا يلمع فالكواكب الثابتة لا تلمع فصل
قال الشيخ كيفية دخول الممكنات في البرهان اما الممكنات الاكثرية فلها لا محالة علل اكثرية اذا جعلت حدودا
وسطى اوقعت علما وظنا مكتسبا غالبا اما العلم فبان النتيجة اكثرية وذلك يقيني واما الظن فبانها تكون
الامر اذا صح ان له علة اكثرية يتوقع كونه وهذا مثل نبات الشعر على الذقن عند البلوغ لعلة استحصاف البشرة
ومتانة البخار والاكثريات فيها ضرورة ما من وجه فلذلك يتيقن وجودها عن وجود نقائضها وقد عرف ذلك
في الكتب المفصلة واما الاتفاقيات فقد يمكن ان يبرهن عليها انها اتفاقية وانها داخلة في جملة الامكان ولا
برهان عليها من جهة انها تكون او لا تكون لبتة والا لترجح ذلك الطرف وصار اكثريا التفسير قال رحمه الله
اقول الاولى ان يذكر هذا الكلام عقيب الفصل الذي ذكر فيه انه لا برهان على الفاسد مت واعلم ان البرهان
الحقيقي يكون على الضروري الدائم فاما الممكنات فعلى امكانها برهان لان الامكان ضروري للممكن وهو
امر يقيني لا شك فيه ولا يتغير له فاما على وجودها وعدمها المعينين فلان الممكنات اما اكثرية واما اتفاقية متساوية
اما الاكثريات فلها علل اكثرية لا محالة اذا جعلت حدودا وسطى افادت علما وظنا اما العلم فبانها اكثرية
واما الظن فوجودها وحصولها لان الامر اذا صح ان له علة اكثرية يرجح جانب وجوده على جانب عدمه فيحصل
الظن مثل نبات الشعر على الذقن عند البلوغ لعلة استحصاف البشرة ومتانة البخار الدخاني فان الغالب حصول
هذه العلة فيغلب حصول معلولها واما الاتفاقيات فمن حيث انها داخلة تحت الامكان عليها برهان
ومن حيث انها تكون او لا تكون فليس به علم ولا ظن والا لترجح احد الجانبين على الاخر وصار اكثريا الحد
قال الشيخ لا يمكن اكتساب الحد بالبرهان لانه لا بد حينئذ من حد اوسط مساو للطرفين لان الحد والمحدود فصل في الحد
متساويان وذلك الاوسط لا يخلو اما ان يكون حدا اخر او يكون رسما وخاصة فاما الحد الاخر فان
السؤال في اكتسابه ثابت فان اكتسب بحد ثالث فالامر ذاهب الى غير النهاية ولزم التسلسل في الحد الاول
فذلك دور وان اكتسب بوجه اخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد وعلى انه لا يجوز ان يكون لشيء واحد
حدان

حدان تامان على ما سنوضح وان كانت الواسطة غير حد فكيف صار ما ليس بحد اعرف وجودا للمحدود من الامر
الذاتي المقوم له وهو الحد حتى يكتسب به وايضا فهل يكون الحد انما حمل في الكبرى على الاوسط على انه محمول
مطلق او حمل على انه حد له فان حمل على الاوسط على انه محمول مطلق انتج انه محمول على الاصغر فقط
ولم يعرف من ذلك انه له حد ولم يكن الى ذلك القياس حاجة فانا قد بينا ان حمل الحد واجزائه على المحدود
مما لا يحتاج فيه الى برهان وان حمل على انه حد للاوسط فهو كاذب فانه ليس حد النوع هو بعينه حد خاصته ١٢٩
فليس حد الانسان هو بعينه حد الضحاك الى ان يقول قائل انه حمل على الاوسط بانه حد لموضوعه اي لما هو
موضوع للاوسط فهذا احق فهذا ايضا كاذب فان الباكي والضحاك وسائر الخواص والفصول المساوية لها
تحمل عليها الخاصة وليس حد النوع حدا لها فان قيل انه يحمل على الاوسط على انه حد ما هو موضوع للاوسط
وضعا حقيقيا وضع النوع لخواصه فيكون قد اخذ المطلوب في بيان نفسه فانه لو كان هذا معلوما
لما احتيج الى البرهان التفسير في الحد رحمه الله اعلم ان الطرق التي بها يكتسب الحد بعضها مرهمة باطلة
وبعضها صحيحة اما الطرق الباطلة فمنها البرهان فنقول لا يمكن اكتساب الحد بالبرهان وذلك لان
البرهان لا بد فيه من حد اوسط مساو للطرفين لان الحد والمحدود متساويان ثم ذلك الاوسط المساوي
اما ان يكون حدا اخر او رسما او فصلا او خاصة لا يجوز ان يكون حدا اخر لوجهين اما اولا فلان ذلك
الحد اما ان يكتسب بالحد الاول او بحد اخر يتنوع اليه حتى لم يفتقر الى وسط والاول دور باطل والثاني تسلسل
محال والثالث يسر من حد وحد وهو باطل واما ثانيا فلان الشيء الواحد يستحيل ان يكون له حدان تامان
لان الحد التام هو المؤلف من جميع ذاتيات الشيء واذا ذكرت جميعها في حد لم يبق للحد الاخر شيء
ولا يجوز ان يكون الاوسط فصلا او خاصة لان الاكبر اما ان يحمل عليه مطلقا او حمل على انه حد له فان حمل
عليه مطلقا لم ينتج القياس الا حمله على الاصغر مطلقا وهذا مستغن عن القياس لان ذاتيات الشيء معلومة
الحمل عليه من غير قياس وليس المطلوب هذا بل المطلوب كون الاكبر حدا له وان حمل على انه حد وعلى
انه حد للاوسط فاما ان يحمل على انه حد له من حيث انه فصل او خاصة واما ان يحمل على انه حد لكل
ما يوضع له ويوصف به والقسم الاول كاذب لانه ليس حد النوع حد فصله او خاصته فليس
حد الانسان هو بعينه حد الناطق او الضحاك وان حمل على انه حد لكل ما يوضع له فاما ان يحمل على انه حد
لكل ما يوضع له كيف كان اولما يوضع له وضعا حقيقيا والقسم الاول كاذب لانه يوضع للفصل
والخاصة غير النوع ايضا بما هو خاصة او فصله كالباكي والضحك ومنتصب القامة وغيرها من خواص الانسان
موضع الضاحك الذي هو خاصة وليس حد الانسان حد شيء منها والقسم الثاني وهو انه يحمل على
انه حد لكل ما يوضع له وضعا حقيقيا فهذا هو المصادرة على المطلوب لانه اخذ المطلوب في
بيان نفسه لان المطلوب ان هذا القول هو حد النوع وكيف يوجد في اجزاء البيان ان هذا حد
للموضوع الحقيقي الذي هو النوع فانه لو كان هذا معلوما لما احتيج الى البرهان فانه اذا قيل كل انسان
ضحاك وكل ضحاك حيوان ناطق مائت فكل انسان حيوان ناطق مائت فاما ان يعني به ان كل ضحاك

من حيث هو ضحاك كذا وليس له مركز لك فان حدنا الضحاك ليس هو الحيوان الناطق المايت بل هذا حد
لشي ما يعرض له انه ضحاك وهو الانسان واما ان يعني به ان كل ما هو موضوع للضحاك وضعا
حقيقيا فهذا حده وهو الانسان فلو كان هذا معلوما لما احتيج الى البرهان وجه اخر
١٤٠ في بيان انه لا يجوز ان يكون غير الحد يعرف المحدود لان المعرف يجب ان يكون اعرف من
المحدود ولا شي غير الحد اعرف للمحدود من الحد لان حد الشي هو حقيقته وماهيته ولا شي
اعرف للشي من حقيقته وذاتياته ولكن لقايل ان يقول مثلا قولنا ان الانسان حيوان ناطق
دعوى وقولنا العالم حادث دعوى وانتم تدعون ان الدعوى الاولى لا تحتاج الى البرهان
والثانية تحتاج الى البرهان واما قولكم البرهان لا بد فيه من حد لو حد مساو للطرفين
وذلك الحد اما ان يكتسب بهذا الحد او بحد اخر فيقول يكتسب بحد اخر قولكم يتسلسل الى غير النهاية
قلنا اليس انكم قلتم ان التصديقات المكتسبة ينتهي الى تصديقات بديهية غنية عن الاكتساب
فلم لا يجوز ان يقال ان الحدود ينتهي الى حدود غنية عن الاكتساب لانا نقول قولنا
في الانسان انه حيوان ناطق يمكن ان يذكر على وجه يكون دعوى اما الاول فهو ان يكون
مراد القايل حدا وحينئذ لا يمكن ان يمنع ولا ان يطلب فيه بالبرهان ويمكن ان
يذكر على وجه يكون دعوى اما الاول فهو ان يكون مراد القايل بقوله الانسان
حيوان ناطق الاشارة الى هذه الماهية المتصورة من غير حكم عليها لا بالنفي ولا
بالاثبات وحينئذ لا يمكن ان يمنع ولا ان يطالب فيه بالبرهان واما الثاني فهو
ان يكون مراده ان ذات الانسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية وعند هذا
يتوجه المنع والمطالبة بالبرهان لان بهذا يكون دعوى ولا يكون حدا فا
الحاصل ان الحد يفصل ما دل عليه الاسم بالاجمال وحاصله يرجع الى تعيين
حقيقة متصورة تصورا مفصلا من غير ان يحكم على تلك الحقيقة المتصورة بالنفي
او بالاثبات ومعلوم ان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه الا من جهة اللغة
وذلك ليس بحثا عقليا وايضا فلان النزاع انما وقع في نفس المعرفة الساذجة
بل في الحكم بجواز اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة فيكون
لا اثبات والابطال عند المحقق واقعين في التصديق لا في التصور واعلم
ان المختار عند شيخنا واستاذنا قدس الله روحه العزيز ان الحد
ينقسم الى قسمين احدهما الحد بحسب الاسم وذلك لا يمكن ان يمنع ولا ان
يستفاد من الحجة وثانيهما الحد بحسب الحقيقة وهو

ان يشير الى موجود معين ويزعم ان حقيقته مركبة من كذا وكذا فهذا لا بد فيه من البرهان
قال الشيخ والحد لا يكتسب بالقسمة فان القسمة تضع اقساما ولا تحمل من الاقسام شيا
بعينه الا ان يوضع وضعا ليس للقسمة فيه مدخل واما استثنا نقيض قسم لبقي القسم الداخل في الحد
فهو ابانة الشي بما هو مثله او اخفى منه فانك اذا قلت لكن ليس الانسان غير ناطق فهو اذن ناطق
١٤١ لم تكن اخذت في الاستثنا شيا اعرف من النتيجة التفسير اقول هذا هو الطريق الثاني من
الطرق الاربعة في اكتساب الحد فنقول الحد لا يكتسب بالقسمة خلافا لافلاطون وبيان ذلك هو
ان القسمة تضع اقساما من غير تعيين قسم فان وضع منها قسم على التعيين كان ذلك وضعا بتيا
لا مستفادا من القسمة وان استثنى نقيض قسم لا انتاج الباقي فاما ان وضع في القسمة ان حد كذى
واما كذى ثم استثنى لكن ليس حد كذى واما ان وضع ان الشي في نفسه اما كذى واما كذى اي
محمول عليه اما كذى واما كذى والقسم الاول بيان الشي بما هو اخفى منه لان حد الشي ابين له
مما ليس حده واما الثاني وهو انتاج احد الحد من استثنا نقيضها فان نقول الانسان اما
حيوان او غير حيوان لكنه ليس غير الحيوان فهو حيوان ثم يقول والحيوان اما ناطق واما غير
ناطق لكنه ليس غير ناطق فهو ناطق والناطق اما مايت واما غير مايت وهو ليس غير مايت
فهو مايت ثم نقول الانسان حيوان ناطق مايت ثم قاس بان هذه المحمولات الجوهرية المساوية
للشي قول مفصل دال على ماهية الشي وكل قول مفصل دال على ماهية الشي فهو حده فمجموع هذه
المحمولات حده وهذا ليس بشي فان القياس الاول ليس قياسا بالحقيقة لان اجزا الحد بينة
بنفسها للمحدود واذا حصل ذاته في الوهم محصلا فلا حاجة الى بيان وبيانه برفع ساير الاقسام محال
لانه ابين من رفع ساير الاقسام او مثلها في الخفا فان الناطق ابين للانسان من انه ليس
غير ناطق والاستثنا يحتاج الى ان يكون ابين من النتيجة لا مثلها او اخفى منها قال الشيخ
وايضا فان الحد لا يكتسب من حد الضد فليس لكل محدود ضد ولا ايضا حد احد الضدين اولى
بذلك من حد الضد الاخر التفسير قال رحمه الله اقول هذا الطريق الثالث من الطرق الفاسدة
في اكتساب الحدود وتقريره ان يقال انا نستخرج حد الضد من حد الضد فنقول مثلا لما كان الشر هو الامر
الذي لا انتظام له كان الخير هو الامر الذي له نظام وهذا باطل لوجهين اما اولا فلانه ان بين حد الضد
بالضد كان الامر كذلك من جانب الضد الاخر ويلزم الدور واما ثانيا فلانهما في المعرفة والجهالة سوا
والحد يجب ان يكون ابين واما ثالثا فلان ما لا ضد له لا يمكن ان يحد قال الشيخ وايضا فان
الاستقرا لا يفيد علما كليا فكيف يفيد الحد وذلك انك ان استقريت ان الحد حد لكل شخص حتى يجعله حدا
للنوع فقد كذبت وان قلت ان الحد محمول على كل شخص حمل غير زياده فليس يجب هذا ان يكون
حدا للنوع فان قلت ان الحد حد لنوع كل واحد من تلك الاشخاص فقد صادرت على المطلوب
الاول فلم يبق اذن للاستقرا وجه في اكتساب الحد التفسير قال رحمه الله اقول هذا هو الطريق

الرابع من الطرق الفاسدة في اكتساب الحد وهو الاستقراء وانما لا يفيد الاستقراء الحد لان الحد كلي
والاستقراء لا يفيد الكلي لان المستقري عد جزئيات وادعى حكما كليا العمل منه قياسا على جزئي وذلك
عند التحقيق مصادرة على المطلوب لانه ما لم يكن وضع هذا الجزئي لم يجب ان يصح الحكم الكلي وايضا فالاستقراء
لا يفيد الحد لانه الاستقراء تصفح الجزئيات المحسوسة وقد بان انه لا حدود لها وايضا فانه اما ان يحمل هذا القول على
هذه الجزئيات فانه حد لكل شخص بما هو شخص واما ان يحمل عليها مطلقا من غير زيادة واما ان
يحمل عليها بانه حد لنوع تلك الاشخاص والاول كاذب لان حد النوع ليس حد الاشخاص الواقعة
تحته من حيث هي اشخاص لان ذلك شخص حدا لو كان يصح لا يشاركه فيه الاخر والثاني يقتضي
انه محمول على النوع فقط لا انه حده والثالث مصادرة على المطلوب الاول فاذن الاستقراء لا يفيد
الحد قال الشيخ لكن الحد يقتنص بالتركيب وذلك بان يعمد الى الاشخاص التي لا ينقسم وينظر من
اي جنس هي من العشرة التي سنذكرها فيأخذ جميع المحمولات المقدمة لها التي في ذلك الجنس
او في الشيء الذي يقوم لها مقام الجنس فيجمع العدة منها بعد ان يعرف انها الاول لانها مثل الجسم
فانه اولا للحيوان ثم للناطق وايضا مثل الجسم فانه اولا للحيوان ثم للناطق ~~وايضا مثل الجسم فانه اولا للحيوان ثم للناطق~~ ويتحرى ان لا يكون في المجموع شيء مكرر ونحن لا نشعر كما نقول جسم ذو نفس
حساس ثم نقول معها حيوان فيكون الحيوان مكررا تارة بالتفصيل الحد وتارة بالاجمال والتسمية
فاذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئا مساويا للمحدود من وجهين اثنين فهو الحد اما احد
الوجهين فالمساواة في الحمل اعني ان يكون كل ما يحمل عليه هذا الحمل فهو ذاك وكل ما هو ذاك يحمل
عليه هذا الحمل والثاني المساواة في المعنى وهو ان يكون دالا على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منها عنه
شيء فان كثيرا مما يميز بالذات يكون قد اخل ببعض الاجناس او ببعض الفصول فيكون مساويا في
الحمل ولا يكون مساويا في المعنى كقولك في حد الانسان انه جسم ناطق مائت مثلا فان هذا الشيء
ليس بحد حقيقي بل هو ناقص لان الجنس القريب غير موضوع فيه او قولك في حد الحيوان
انه جسم ذو نفس حساس من غير ان يقول ومتحرك بالارادة فان هذا مساو في الحمل وناقص
في المعنى التفسير اقول لما زيف الطرق الفاسدة في اكتساب الحد اراد ان يبين الطريق المعنى
الصواب في اكتساب الحد وهو طريقة التركيب وذلك يتم بامور الاول ان يعمد الى الاشخاص
التي لا ينقسم سواء كان المحدود جنسا او نوعا ويعرف المقولة التي هي واقعة فيها من المقولات
العشر ولا يكتفي بشخص واحد بل ان كان المحدود جنسا اخذ اشخاصا من انواع واقعة تحته او كان
نوعا اخذ بعدة من اشخاصه ويأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في تلك المقولة من الاجناس
او يقوم مقام الاجناس كالموضوع المأخوذ في ماهية العرض الذاتي كالانف للفطوسة ويجمع العدة
منها بعد ان يعرف انها اول لانها مثل الجسم فانه اولا للحيوان ثم للناطق والغرض منه ان يذكر
الاعم اولا ثم يردفه بالخاص القريب منه مقيدا به والثاني ينبغي ان يجتهد في الاحتراز عن التكرير

مثل

مثلا ان نقول جسم ذو نفس حساس حيوان فيكون الحيوان مكررا تارة بالتفصيل وتارة بالاجمال و
التسمية واعلم ان ترك هذا الامر لا يخل بمعرفة المحدود لكنه مكرر من غير فائدة الثالث
يجب ان يكون مجموع هذه المحمولات مساوية للمحدود في الحمل والمعنى اما المساواة في الحمل فهو ان
كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود
واما المساواة في المعنى فهو ان يكون مشتملا على جميع ذاتيات المحدود بحيث لا يشذ منها شيء فكثير
من الاقوال المساوية في الحمل لا يكون مساوية في المعنى بل هو يشذ كثير من الذاتيات كما تقول في
حد الانسان انه جسم ناطق مائت فان هذا مع اختصاصه بالحيوان جسم ذو نفس حساس
ويقتصر عليه فانه ناقص في المعنى وان كان مساويا في الحمل لان للحيوان شيء اخر وهو كونه متحركا
بالارادة الرابع يوضع الجنس القريب اولا باسمه ان كان له اسم موضوع وهو اولى لانه يدل
على جميع الذاتيات المشتركة بالتضمن او بحده ان لم يوجد له اسم ثم يؤتى بعده جميع الفصول
الذاتية وان كانت الفا لانك ان تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات والحد عنوان
الذات وبيان له فيجب ان يتصور الحد في النفس صورة معقولة مساوية لصورة المحدود بتمامها
فهذا هو الحد التام قال الشيخ ولا يلتفت في الحد الى ان يكون وجيزا بل لا يتم الحد حدا بان
يميز على الايجاز ما لم يوضع فيه الجنس القريب باسمه او بحده ان لم يوجد له اسم فيكون
قد اشتمل على الماهية المشتركة ثم يؤتى بعده بجميع الفصول الذاتية وان كان الفا وكانت بواحدة
منها كفاية في التمييز فانك اذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات والحد عنوان
للذات وبيان له فيجب ان يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها
فحينئذ يعرض ان يميز ايضا المحدود والحكماء يطلبون في الحدود التمييز وان لحقها التمييز بل
يطلبون تحقيق ذات الشيء وماهيته ولذلك فلا حد بالحقيقة لما لا وجود له انما ذلك قول يشرح
الاسم ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بانه قول دال على الماهية ولم يقل قول وجيز مميز كما هو
من عادة المحدثين ان يقولوه ولهذا ما ذم تحديد من اخذ في تحديده العنصر وحده
فقط كالطبيعيين في تحديدهم الغضب بانه غليان دم القلب او الصورة فقط كالجدليين
في تحديدهم الغضب بانه شهوة الانتقام لا لانهما لم يميزا بل لانهما لم يوفيا كمال
الماهية بل قد امر بان يجد من كليهما مجموعين وان لا يخل بذكر ذاتي في التحديد فعلى هذا
يجب ان يقيس الحدود للانواع واما للاجناس فان يؤخذ الفصول التي تخص الانواع ويحذف
فما يبقى ان كان اسما مفردا فصل وان كان مؤلفا فهو المطلوب التفسير قال رحمه
الله اقول منهم من قال الحد قول وجيز مميز وهو باطل اما اولا فلان الوجيز اما في
غير محدود وتحديد غير الاضافي بالاضافي باطل واما ثانيا فلان الغرض من التحديد
ليس هو التمييز فقط لان ذلك يحصل بذكر فصل واحد او خاصة واحدة بل الغرض تحقيق ذات

الشي وماهيته في النفس ثم يتبعه التمييز لا محاله والشيخ استدل على هذا هٰهنا بامور الاول انه لا
حد بالحقيقه لما لا وجود له بل له قول يشرح الاسم والثاني استدل بقول ارسطو فانه قال الحد قول دال
على ماهيه الشي ولم يقل انه قول وحيز مميز فدل على ان غرض الحكما من التحديد ليس التميز فقط بل تحقق
ذات الشي وماهيته وذات الشي وماهيته انما تحقق بمجموع ذاتياته والثالث استدل ايضا بانه ذم من ١٤٤
اقتصر في تحديد الشي على العنصر فقط كالطبيعيين في تحديدهم الغضب بانه غليان دم القلب او
على الصورة فقط كالجدليين في تحديدهم الغضب بانه شهوة الانتقام الا انهما لم يميزا بل لانهما لم يعطيا كمال
الماهية ولم يحدا من كليهما بمجموعين وان لا يترك سبب ذاتي في الحد البته وقوله فعلى هذا
يجب ان نقتنص الحدود للانواع يريد به انه يجب ان نطلب الذاتيات المشتركه التي هي الجنس
القريب ثم نطلب الذاتيات المميزة هي الفصول ونجمع حتى يتم الحد وقوله واما للاجناس فان يوجد
الفصول التي تخص الانواع وتحذف فما يبقى ان كان اسما مفردا فصل وان كان مولفا فهو المطلوب
معلمنا انه كيف نطلب حدود الاجناس وذلك هو ان نحذف الفصول المختصه بالانواع واذا حذفت
تلك لم يبق الا الذاتيات المشتركه وهي الجنس ثم ان كان لها اسم مفرد فصل ذلك بان يذكر كل
واحد منها وان كان مولفا فهو المطلوب لانها حينئذ تكون قولا مفصلا دالا عليها ولقايل ان يقول
الشيخ اشترط في الحد كونه مركبا من الجنس والفصل وعلى هذا يلزم امران احدهما ان لا يكون
للبسيط حد وثانيهما ان لا يكون للماهيات المتركبه لا من الجنس والفصل حد وليس كذلك لان من
المتركبات ما يتركب عن شي وعارض له وكل واحد منها مقوم له من حيث هو كالجسم الابيض وكا
لعشرة المركبه من الاحاد وليس شي منها جنس ولا فصل فالاولى ان لا يشترط في الحد ان يكون مركبا
من الجنس والفصل بل يشترط فيه ان يكون مركبا من المقدمات سوا كان ذلك التركيب من
الجنس والفصل او لا يكون كذلك واما البسيط فيعرف بالرسم لا بالحد **قال الشيخ** والقسمة
ايضا معينة في الحد اذا كانت بالذاتيات وان كانت القسمة للاعم قسمه من طريق ما هو
هو فان قسمه الحيوان الى ذي رجلين وكثير الارجل ليست قسمة له من طريق ما هو حيوان
بل من طريق ما هو ماش فانه لكونه ماشيا استعد لهذه القسمة لا لكونه حيوانا فان طبيعة الحيوان
لا تكفي لهذا الاستعداد ما لم يحصل لها طبيعة المشي فلو كان الحيوان غير ماش لم يستعد
لهذه القسمة البته واذا فعلت هذا حفظت الترتيب ويجب ان تراعي شرطا ثالثا وهو ان
لا نقف في الوسط بل نقسم ونقسم مرتبا حتى ينتهي الى الذاتيات التي اذا قسمتها وقعت
في عرضيات او اشخاص فان القسمة من الجوهر اذا انتهت الى الانسان وقعت ولم تنقسم
بعد لا بالذاتيات وبعد ذلك اما ان تنقسم الى الاشخاص او الى فصول عرضيه كالكاتب
الامي والمحترف والغاصب وغير ذلك ثم كتاب ~~الوطيقا الثاني~~ **التفسير** اقول القسمة
وان كانت لا تفيد الحد لكنها معينة في طريق التركيب لكن بشرايط احدها ان تكون القسمة با
لذاتيات

بالذاتيات اعني المقومات وثانيها ان تكون قسمة الاعم قسمة من طريق ما هو هو مثلا ان تقول
الحيوان اما ماش واما طاير واما زاحف ولا تقول الحيوان اما ذي رجلين واما كثير الارجل
فانه ليس قسمه من طريق ما هو حيوان بل من طريق ما هو ماش فانه لكونه ماشيا استعد لهذه
القسمه لا لكونه حيوانا فان الحيوانيه لا يكفي لهذا الاستعداد ما لم يحصل لها طبيعة المشي ١٤٥
فلو كانت الحيوان غير ماش لم يستعد لهذه القسمة ومن هنا يستنبط ترتيب اجزا الحد
في الابتدا بالاعم وتقسيده بالاخص فيجعل الشي جنسا لما يليه في الرتبة ثم يقرن فصله الخاص
به وثالثها ان لا يقف في الوسط بل نقسم حتى ننتهي الى الذاتيات التي اذا قسمت بعد ذلك وقعت
القسمه بالعرضيات والاشخاص فان القسمة من الجوهر اذا انتهت الى الانسان وقعت لم تنقسم
بعد بالذاتيات بل بالعرضيات والمشخصات كما ذكرت **قال الشيخ وهذا من كتاب
قاطيغورياس** واما هذه الاجناس العشر فمنها **الجوهر** وهو كل ما وجود ذاته ليس في
موضوع اي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه **اقول** لما ذكر انه لا بد للحاد
ان ينظر الى التشخص او الى الاشخاص عدة ويعرف انه من اي جنس هو من المقولات العشر اراد ان
يبين هٰهنا المقولات العشر فبدا بذكر الجوهر فنقول الموجود اما ان يكون واجبا لذاته وهو الله تعالى
واما ان يكون ممكنا لذاته وهو كل ما سواه والممكن لذاته اما ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا
والعرض اما الكم او الكيف او الاضافة او الاين او متى او الوضع او الملك ويسمى الجده ايضا واما
ان يفعل واما ان ينفعل فجملة ما سوى الله تعالى من الموجودات تنقسم الى عشرة اقسام واحد جوهر
وتسعة اعراض وهي ما ذكرنا ويسمى هذه الاقسام العشر الاجناس العاليه والمقولات العشر
ويشمل على ذكرها بيتان بالفارسية

مردى دراز ونيكو مهتر بشهر امروز باخواسته نشسته از كرد خويش . بيروز

الجوهر الكم الكيف الاضافه الاين متى الملك الوضع ان يفعل ان ينفعل

وقد كتبنا لفظ المقولة التي هو منها واعلم ان المشهور في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع
وينبغي ان يعلم انه ليس يعني به انه الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف
مثلا ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل بل يعني به انه ماهية وحقيقه
انما يكون وجودها لا في موضوع فالاولى ان يجرد هذا المشهور في تعريفه لما فيه من هذا الابهام
ويعرف بانه الحقيقه التي لو كانت موجودة لكان وجودها لا في موضوع واعلم انه لا بد من
تفسير الموضوع فنقول اذا حل شي في شي فقد يكون الحال سببا لوجود المحل ومقوما له وحينئذ
يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون متقوما بالمحل وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل
موضوعا فالموضوع اخص من المحل فالموجود لا في موضوع هو الجوهر والموجود في موضوع هو العرض
فان قلت يلزم على هذا ان يكون الواجب لذاته جوهرا وقد اتفق العلما على بطلانه وان لا يكون

فصل في الاجناس العشرة

الصور الكلية المرتسمة في الذهن من الجواهر قلت قد ذكرنا ان المراد من قولنا الجوهر هو
الموجود لا في موضوع هو انه هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعلى
هذا خرج عنه الباري تعالى لانه ليس له وراء الوجود ماهية ويدخل ايضا فيه الصور الكلية
المرتسمة في الذهن من الجواهر لانها وان كانت في الحال حالة في الموضوع لكن مع ذلك يصدق
عليها انها ماهية متى وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والشيخ اعتبر هذه الدقيقة ١٤٦
ههنا حيث قال الجوهر كل ما وجود ذاته ليس في موضوع لانه اضاف الوجود الى الذات وهذا
انما يصدق في الشيء الذي وجوده مغاير الماهية **قال الشيخ** ومنها الكم وهو الشيء الذي
يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزي وهو اما ان يكون متصلا اذ يوجد لاجزائه با
لقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط واما ان يكون منفصلا لا يوجد
لاجزائه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل كالعدد والمتصل قد يكون ذا وضع وقد يكون عديم
الوضع وذو الوضع هو الذي يوجد لاجزائه اتصال وثبات وامكان ان يشار الى كل واحد
منها انه اين هو من الآخر فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط ومنه ما
يقبل في جهتين متقاطعتين على قوايم وهو السطح ومنه ما يقبله في ثلاث جهات قايم
بعضها على بعض وهو الجسم والمكان ايضا ذو الوضع لانه السطح الباطن من الحاوي واما الزمان
فهو مقدار الحركة الا انه ليس له وضع اذ لا توجد اجزاؤه معا وان كان له اتصال اذ ماضيه
ومستقبله يتحدان بطرف الآن واما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل **التفسير** اقول ههنا
بحثان الاول في تعريف الكم منهم من اقتصر في تعريفه على الخاصة الاولى وهو قبول المساواة
واللامساواة لذاته لانها من خواص الكم لان المساواة واللامساواة امران اضافيان يعرضان
بسبب الكمية لا بسبب الصورة الجسمية وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا
في الكمية فيكون ذلك دورا واجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم
لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم شيئا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد
المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس واعلم ان الشيخ ضم الى
هذه الخاصة خاصة اخرى وهو قبول التجزئة لذاته وذهب شيخنا واستاذنا الى ان هذا ايضا خطا
لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل وارتضى ما ذكره الشيخان
ابو نصر الفارابي وابو علي في تعريف الكم وهو انه الذي لذاته يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا
عادا وخارجا عنه سواء كان موجودا بالفعل كما في المنفصل او بالفرض والقوة كما في المتصل مثاله
الاربعة فان الواحد يعدها اربع مرات والخط فانه يقدر بكله اما ببعض فيه يعرض واحد او بآخر
خارج منه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فانك تاخذ الساعة الواحدة وتقدر بها الليل
والنهار وليس في هذا التعريف شيء دوري لان الواحد قد استعمل في هذا التعريف وهو من الامور

المساوية للوجود الغنية عن التعريف والعدد ايضا غني عن التعريف **البحث الثاني**
في تقسيم الكم نقول الكم اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهو
المتصل واما ان لا يكون كذلك وهو المنفصل والمتصل اما ان يكون قار الذات ثابت الاجزاء
وهو المقدار واما ان لا يكون وهو الزمان والمقدار اما ان يكون امتداده امتدادا واحدا
ولا شك انه لا يحتمل التجزئة الا في جهة واحدة ولا يعارضها جهة قايمة عليها وذلك هو الخط ويرسم
في مبادي الهندسة بانه طول بلا عرض واما ان يكون محتملا للتجزئة في ثلاث جهات متقاطعة
على زوايا قايمة وهو الجسم التعليمي ويرسم في مبادي الهندسة بانه طول وعرض وعمق ويسمى ثخنا لانه
حشو ما بين السطوح وعمقا لانه نحن نازل وسمكا لانه نحن صاعد من اسفل ولا شك في
كون هذه الثلثة من الكميات لان الخط يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة
والسطح يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن ان يفرض فيه اجزاء
يجمع بينها سطح مشترك واما الذي لا يكون قار الذات ثابت الاجزاء فهو الزمان وهو مقدار
الحركة على ما سياتي ان شاء الله فاقسام الكم المتصل اربع الخط والسطح والجسم والزمان
ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل لان المكان هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وليست كميته لانه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر
من الجسم المحوي فان تلك اضافات فكميته اذن لكونه سطحا فهو اذن اما سطح مع عارض واما
نوع من السطح يجوز جعله قسما خامسا وتحقيق القول في المكان سياتي بعد ذلك واما الكم المنفصل
فهو العدد لا غير اما كميته فلانه معدود بواحد فيه او ليس فيه بالذات واما انه منفصل فلانه
ليس يمكن ان يفرض بين اجزائه المفروضة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به اذ ليس بين الاثنين
والثلثة حد مشترك يصل احدهما الى الآخر كالنقطة المفروضة المشتركة بين قسمي الخط وكالخط
المشترك بين قسمي السطح وكالسطح المشترك بين قسمي الجسم التعليمي وكالآن المشترك بين
الماضي من الزمان والمستقبل تقسيم آخر الكم اما ان يكون ذا اجزاء ثابتة الذات متصل بعضها
ببعض مترتبة ترتيبا يمكن الاشارة الى كل واحد منها انه هو عن صاحبه او لا يكون والاول
هو الزمان هو العدد والزمان وان كان متصلا لكنه غير قار الذات والعدد وان كان قار
الذات لكنه غير متصل واذا عرفت ما قلناه عرفت ما في الكتاب **قال الشيخ** ومن
المقولات العشرة الاضافة وهو المعنى الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر وليس له وجود غيره
مثل الابوة بالقياس الى البنوة لا كالاب فان له وجود يخصه كالانسانية **التفسير** اقول
كان الاولى ان يذكر بعد الكم الكيف لا المضاف لان الكيف اولى بالوجود من الاضافة لان
الاضافة اضعف وجودا من الكيف ونحن ايضا نفسر ههنا فاقول ذكر الشيخ في تعريف الاضافة
قيدين احدهما المعنى الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر ومعناه هو الذي يكون ماهيته معقولة

فلانا

والثاني

١٤٨

بالقياس الى غيره والمراد من كون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان تكون الماهية يحتاج
تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها لا كيف كان فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع
ان ماهيات الملزومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي
هي اول الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة ذاتها على اللوازم وامتناع كون
المضايف كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن وفي الخارج
الا حال وجود الغير بازائه مثل الاخ فان ثبوت الاخوة لاحد الاخوين لا يتقرر في الوجود والذهن
الا لكون الآخر كذلك فان الاخوة هي اعتبار الشخص من حيث له اخ هذه الصفة والقيد الثاني
هو انه ليس له وجود غيره والمراد منه هو انه ليس له ماهية وراء هذه المقولة مثل الابوة خلاف
المضاف فانه له ماهية غير مضافة في ذاتها من حيث هي تلك الماهية لكن يلحقها تلك الاضافة
فان الاب له ماهية هو انه حيوان مخصوص وليس هو مضافا من هذا الوجه ولكن يلحقه اضافة
الى الابن وكذا الابن **قال الشيخ** واما الكيف فهو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار
وجودها فيه نسبة للجسم الى خارج ولا نسبة واقعة في اجزائه ولا بالجملة اعتبارا يكون به ذا جزء يكون به
مثل البياض والسواد وهو اما ان يكون مختصا بالكم من جهة ما هو كم كالتربيع بالسطح والاستقامة
بالخط والفردية بالعدد واما ان لا يكون مختصا به وغير المختص به اما ان يكون محسوسا تنفعل
عنه الحواس ويوجد بانفعال الممتزجات فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل تسمى
كيفيات انفعاليات وسريع الزوال منه وان كان كيفية بالحقيقة فلا يسمى كيفية بل انفعالات
ومنها م
لسرعة استحالتها مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل واما ان لا يكون محسوسا وهذا اما ان يكون استعدادا
انما يتصور في النفس بالقياس الى الكمالات فان كان استعدادا للمقاومة واللاانفعال سمي
قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة وان كان استعدادا لسرعة الاذعان والانفعال سمي لا قوة
طبيعية مثل الممراضية واللين واما ان يكون هيئات هي في انفسها كمالات لا يتصور انها
استعدادات لكمالات اخرى ويكون مع ذلك غير محسوسة بذواتها فمنها مثل غضب الحليم ومرض
المصحاح ويفرق بين الصحة والمصحاحية فان المصحاح قد لا يكون صحيحا والمراض قد يكون صحيحا
فما كان منها ثابتا سمي ملكة مثل العلم والصحة وما كان سريع الزوال سمي حالا م
التفسير قال رحمه الله اقول هذا الكلام يشتمل على بحثين احدهما تعريف
ماهية الكيف وثانيهما تعريف انواعه البحث الاول في تعريف ماهية الكيف وذكر فيما ذكره
الشيخ وهو مشتمل على قيود الاول الهيئة فالمراد من الهيئة الصفة فعلى هذا كل عرض هيئة من الهيئات
فقوله فهو كل هيئة اي كل صفة او عرض وهذا القيد يتناول جميع الاعراض وبه يميز عن الجوهر
الثاني قوله قارة فالمراد من ذكر الاحتراز عن الاعراض التي لا تكون قارة مثل الزمان
او الحركة الثالث قوله لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة اجزائه الى امر خارج عنه ومعناه
انه الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره والمقصود منه الاحتراز عن المقولات النسبية
كا

١٤٩

كالمضاف والاين والمتى والملك الرابع قوله ولا نسبة واقعة في اجزائه ومعناه انه لا يوجب نسبة
واقعة بين اجزاء محله وهو الجسم وبه يحترز عن الوضع الخامس قوله ولا بالجملة اعتبارا يكون
به ذا جزء ومعناه انه لا تقتضي قسمة في حاملها وبه يحترز عن الكم البحث الثاني في
اقسامه وهي اربع لانه اما ان يكون مختصا بالكم من جهة ما هو كم كالمربعية والمثلثية وغيرهما
من الاشكال للسطوح وكالاستقامة والانحناء للخطوط وكالزوجية والفردية للاعداد وهذا
قسم واما ان لا يكون مختصا به وهو اما ان يكون محسوسا كالالوان والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة ونحوها واما ان لا يكون محسوسا اما المحسوس فاما ان يكون راسخا واما ان لا يكون
فالراسخ الثابت مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل ويسمى انفعاليات اما لانفعالات الحواس
عنها واما لانها انفعالات حصلت في موضوعاتها بسبب حصولها اما في اصل الخلقة كحلاوة
العسل وصفرة الذهب واما بعد الخلقة كملوحة ماء البحر وصفرة من به سوء مزاج في
الكبد واما الغير الراسخ السريع الزوال فمثل حمرة الخجل وصفرة الوجل وهذه وان كانت
كيفية في الحقيقة فلا تسمى كيفيات بل انفعالات لكثرة الانفعالات الحاصلة في موضوعاتها
لسرعة استحالتها وهذا قسم ثان واما الا يكون محسوسا فهو اما ان يكون استعدادا
اما للكمالات مثل الاستعداد للمقاومة واللاانفعال ويسمى قوة طبيعية مثل المصحاحية
والصلابة واما للنقائص مثل الاستعدادات لسرعة الاذعان والانفعال ويسمى ضعفا
ولا قوة طبيعية مثل الممراضية واللين وهذا قسم ثالث واما ان لا يكون استعدادا للكمالات
او النقائص لكنها تكون في انفسها كمالات او نقائص وهي مع ذلك غير محسوسة بذواتها
فما كان منها ثابتا سمي ملكة مثل العلم والصحة والشجاعة وما كان سريع الزوال سمي حالا مثل غضب
الحليم ومرض المصحاح ويفرق بين الصحة والمصحاحية بان المصحاح قد لا يكون صحيحا والمراض قد
لا يكون مريضا وكذلك العلم ليس ان يحضر الانسان المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار
معلوماته من غير روية وتأمل كثير وكذا ملكة الصناعة ليست هي ان يصنع الانسان بل ان يصدر
عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف ويكون ذلك هيئات
راسخة في النفس فهذه انواع الكيفيات **قال الشيخ** ومن جملة العشرة الاين وهو كون الجوهر
في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق **التفسير** قال رحمه الله اقول ههنا بحثان
الاول في تعريف الاين والثاني في تقسيمه الاول ان الاين عبارة عن كون الجوهر في مكانه وقوله الذي
يكون فيه كالمكرر الذي لا فائدة فيه البحث الثاني في تقسيمه قالوا الاين منه ما هو اول
حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان
غير حقيقي كما يقال زيد في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يلاقي ظاهره جميع
جوانب البيت ومنه ما هو ابعد من ذلك ككونه في الدار وابعد من هذا كونه في البلد بل في الاقليم

بل في المعمورة من الارض بل في الارض بل في العالم فان هذه الاضافة له غير حقيقية ولهذا اذا سيل
عنه انه اين هو يصح ان يجاب باي واحدة كانت من هذه الاضافات فيقال هو في العالم او في
الارض او في الربع المعمور او في كذا او كذا **قال الشيخ** ومن جملة العشرة متى وهو كون الجوهر في زمانه
الذي يكون فيه مثل كون هذا الامر امس **التفسير** قال رحمه الله اقول ههنا بحثان
الاول في تعريف متى والثاني في اقسامه اما الاول فهو ما ذكر الشيخ وهو كون الجوهر في زمانه الذي
يكون فيه فنقول هذا التعريف مشتمل على قيدين الاول كون الجوهر في الزمان وهو منتقض بالعرض
فانه يكون ايضا في الزمان بل الصواب ان يوجد هنا اعم فيقال كون الشي في الزمان ثم هذا
منتقض ايضا بالاشيا التي لا تقع الا في اطراف الازمنة فلهذا قيل متى عبارة عن كون الشي في الزمان
او في طرفه القيد الثاني قوله الذي يكون فيه فنقول ان كان المراد منه هو الزمان الذي يطابق
كون الشي فيه ولا يفضل عليه وهو الذي يقال له الزمان الاول الحقيقي فيلزم ان لا يدخل في التعريف
الزمان الغير الحقيقي على ما سنذكر لانه كما ان الاين ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي كذلك متى ينقسم
الى حقيقي وغير حقيقي اما الحقيقي فهو كون الشي في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل
عليه ككون الكسوف مثلا في ساعة معينة من الليل والغير الحقيقي ككون الكسوف في ليل كذا بل في
شهر كذا بل في سنة كذا بل في قرن كذا والفرق بين الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي ان الزمان
الحقيقي يمكن ان يشترك فيه كثيرون بان ينسب اليه اشيا كثيرة يكون كل واحد منها فيه على
سبيل المطابقة والمكان الواحد الحقيقي لا يمكن ان ينسب اليه اشيا كثيرة في حالة واحدة **قال
الشيخ** من جملتها الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الانحراف
والموازاة والجهات واجزا المكان ان كان في مكان مثل القيام والقعود وهو غير المعنى
الوضع المذكور في باب الكم **التفسير** قال رحمه الله الكلام الملخص في تفسير الوضع
ما ذكر شيخنا واستاذنا وهو انه هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الاجزا وبسبب ما بين
تلك الاجزاء من الامور الخارجة من النسب مثل هيئة القيام والركوع والسجود وعلى هذا يعتبر
في تحقق الوضع مجموع امرين احدهما ما بين تلك الاجزا من النسب والثاني ما بين تلك الاجزا
والامور الخارجة عنها من النسب وايضاح هذا الكلام هو انه لا شك ان بدن الانسان
مركب من الاجزاء ولا شك ان لكل واحد من اجزا بدنه الى الاخر نسبة مخصوصة ولا يجوز ان
يقال الوضع هو الهيئة بسبب نسب بعض تلك الاجزا الى البعض فان الانسان اذا انقلب حتى
صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهوا فالنسب التي بين اجزائه باقية في هذه
الحالة كما كانت قبلها والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزا بدنه
الى الاخر نسبة ولكل واحد من تلك الاجزا الى الامور الخارجة عنها ايضا نسبة اخرى فاذا
قلب الانسان حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهوا فالنسبة الحاصلة بين اجزا
البدن

البدن باقية لكن النسبة الحاصلة من كل واحد من تلك الاجزا وبين الامور الخارجة عنها غير باقية فثبت
ان الوضع الخاص تعتبر في حقيقته مجموع ما ذكرنا من الامرين واعلم ان الوضع يطلق على
معاني احدها ما ذكرناه والثاني ما ذكرناه في الكم وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزا متصلة
على السابق ويشار الى كل واحد منها انه هو من الاخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة ويفرق
بينهما بانه ليس للكمية واجزائها المفروضة جهات بذاتها بل بسبب وجودها في الجسم واما
للجسم واجزائه المفروضة فيه فالجهات لها بذاتها والثالث وهو كل ما يكون في جهة معينة
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال انه ذو وضع سواكان له اجزا بالفعل او بالقوة
او لم يكن فعلى هذا للنقطة وضع اذ يمكن ان يشار اليه اشارة حسية **قال الشيخ والملك**
وليست احصله ونسبة ان يكون كون الجوهر في جوهر اخر يشتمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس و
التسلح **التفسير** قال رحمه الله اقول من المقولات العشر الملك ويسمى الجده وقال الشيخ
في كتاب الشفا اما مقولة الجده فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا احد الامور التي يجعل
كالانواع لها انواعا لها ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات ويشبه
ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك
في كتبهم ثم ذكر في اخر الفصل انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل
ولبس القميص فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه واعلم انما
يمكن ان يتحصل من كلامه في تصانيفه هو ان يقال الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكله او ببعضه
ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا ومتعمما او متختما وانما يتم هذه الحالة بشرطين احدهما الاحاطة
به اما بكله او ببعضه والثاني الانتقال بانتقاله ولا يحيط وههنا يفارق الاين فانه يحيط به لكنه
لا ينتقل بانتقاله كمن جلس في بيت مثلا فانه يحيط به لكنه لا ينتقل بانتقاله وبالجملة اذا صار الشي محاطا
بغيره فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط وهذا هو الملك والجدة
كالتسلح والتلبس والثاني ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين ولما كان هذان
القسمان كالنوعين لشي واحد وكون الشي محاطا بغيره وذلك هو الاين فلهذا السبب قال الشيخ
في كتبه انه صعب علي فهم هذه المقولة **قال الشيخ والفعل** وهو نسبة الجوهر الى امر موجود
منه في غيره غير قار الذات بل لا يزال يتجدد ويتصرم كالتسخين والتبريد **التفسير**
قال رحمه الله اقول معنى هذه المقولة هو كون الشي بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل يزال
يتجدد ويتصرم مثل التسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد والقطع ما دام يقطع **قال
الشيخ والانفعال** وهو نسبة الجوهر الى حاله فيه بهذه الصفة مثل التقطع والتسخن **التفسير**
اقول معناه هو كون الشي متاثرا من غيره ما دام في التاثر كالتسخن والتبرد والتقطع وانما
اعتبرنا هذين القيدين في هاتين المقولتين وذلك لانه قد يقال السكين يقطع والنار تحرق

ويراد به كونه موصوفا بالصفة التي لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد يراد به كونه موثرا في هذا الاثر و
مقوله ان يفعل هو الثاني لا الاول ولما كان قولنا السكين يقطع والنار يحرق مستعملا في الامرين
لاجرم ميزنا احدهما عن الاخر فان قلنا في مقوله ان يفعل ما دام يسخن وما دام يحرق اي ما دام
موثر ولذلك الحال في مقوله ان ينفعل لانه قد يقال اللحم منقطع بمعنى ان له صلاحية ان يقطع و
العطن محترق بمعنى كونه قابلا لهذه الاثار لا بالفعل فلهذا قلنا ما دام في التاثر مميزا بين ١٥٢
الهايين الحالين واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسم الفعل
والانفعال لانهما كما يقعان على التاثير والتاثر اللذين هما التحريك والحركة فقد يقعان على الاثر
الحاصل بعد وقوف الحركة فالسخونة الحاصلة في المحل بعد تمام فعل التسخين قد يضاف الى الفاعل
فيقال هذا فعله وقد يضاف الى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقعان
فصل
الا على التحريك والحركة اخر قاطيغورياس وتمام البرهان **قال الشيخ في مشاركة الحد**
والبرهان انا كما لا نطلب العلة بلم الا بعد مطلب هل كذلك لا نطلب الحقيقة بما الا بعد مطلب
الى الحد الاوسط
هل وعن كل واحد منهما جواب لكن الحقيقي من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية وايضا فان
العلة الذاتية مقومة للشي فهي اذن داخلة في الحد وفي جواب ما هو فيتفق اذن التداخل في الجوابين
التفسير قد ذكر فيما قبل في الفصل الذي بين فيه انه لا برهان على الفاسدات ولا حد لها ايضا
ان الحد والبرهان مشاركان في الاخذ اداوعدانه سيبين بعد ذلك فهنا نريد ان نحرر ذلك الوعد
ونبين ان الحد والبرهان متشاركان اعلم ان سوال مطلب البرهان والحد مشتركان في
تاخرهما عن هل لانه انما نطلب في البرهان العلة الذاتية بلم والعلة الذاتية انما يمكن طلبها بعد
تحقق الذات والوجود فان ما لا وجود له ولا ذات له لا علة ذاتية له وكذلك يكون بعد مطلب هل
لان ما لا وجود له لا حقيقة له وقد يشترك الجوابان ايضا لان العلة الذاتية مقومة للشي فهي داخلة
ايضا في جواب ما هو اي الحد حسب دخولها في جواب لم الطالب البرهان الحقيقي **قال الشيخ**
مثاله لم انكسف القمر فنقول لانه توسطت بينه وبين الشمس الارض فانمحى نوره ثم نقول ما كسوف
القمر هو انمحاء نور القمر لتوسط الارض لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا
واحدا في البرهان بل حدين اي لا يكون جزءا من مقدمة البرهان بل جزءين والذي يحمل منهما
على الموضوع في البرهان اولا وهو الحد الاوسط يكون في الحد يكون محمولا بعد الاول والباقي يكون
يحمل في البرهان ثانيا في الحد محمولا اولا لانك تقول في البرهان ان القمر قد توسطت الارض
بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الارض فانه ينمحي ضوءه فينتج ان القمر
التوسط
ينمحي ضوءه ثم تقول والمنمحي ضوءه منكسف فالقمر اذن منكسف فاذا حملت ثم الانمحاء في الحد التام
بينه وبين الشمس
بوح اولا الانمحاء ثم التوسط لانك تقول ان انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الارض فان جعلت كل
واحد من توسط الارض وانمحاء الضوء حدا اذا اتفق ان كان مميزا فكان حدا تاما وان لم يكن تاما سمي

الذي يكون منها الحد الاوسط في القياس حدا هو مبدا برهان كما تقول في مثال اخر ان الرعد
صوت انطفاء النار في الغمام او الغضب شهوة الانتقام ويسمى الذي منهما حدا اكبر حدا هو نتيجة
برهان كقولك ان الكسوف انمحاء ضوء القمر او الغضب غليان دم القلب وهذا انما يتفق اذا كان
١٥٢ بعض اجزاء الحد التام علة للجزء الاخر فان اقتصر على العلة كتوسط الارض كان الحد يسمى مبدا برهان
كالانمحاء
وان اقتصر على المعلول كالانمحاء كان الحد يسمى نتيجة برهان والحد التام مجموعهما مع الجنس **التفسير**
قال رحمه الله اقول يريد ان يوضح ما ذكره من اشتراك الحد والبرهان بمثال وكلامه وان كان ظاهرا
لكن لا باس بان يذكر بلفظ اوضح واوجز فنقول اذا قيل لم انكسف القمر فيقال لانه توسطت
الارض بينه وبين الشمس علة الكسوف وماهية الكسوف هو زوال ضوء القمر لتوسط الارض بينه
وبين الشمس فان جعلت كل واحد منهما اعني توسط الارض وانمحاء الضوء حدا واتفق ان كان
مميزا لان ادنى درجات الحد ان يكون مميزا وان لم يكن حدا تاما سمي الذي يكون مقدما في
البرهان اي الحد الاوسط حدا هو مبدا برهان مثل توسط الارض في هذا المثال والذي يكون
موخرا فيه اي الحد الاكبر حدا هو نتيجة برهان مثل ضوء القمر ههنا وهذا انما يتفق اذا كان بعض
اجزاء الحد التام علة للجزء الاخر فما هو العلة من جزئي الحد التام اذا اقتصر عليه سمي حدا هو نتيجة
برهان والحد التام هو مجموعهما واعلم انه ذكر في اول الفصل ان الحد التام مجموع ما هو مبدا
البرهان وما هو نتيجة البرهان وذكر في الاخر ما ناقض ذلك لانه قال في اخر الحد التام هو مجموعهما
به
مع الجنس **قال الشيخ** والحد يقال بالتشكيك على خمسة اشياء من ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم
ولا نعني في وجود الشي فان كان وجود الشي مشكلا اخذ الحد اولا على انه شارح الاسم كتحديد
المثلث المتساوي الاضلاع في افتتاح كتاب اقليدس فاذا صح للشي وجود علم حينئذ ان الحد
لم يكن بحسب الاسم فقط ويقال حد لما كان بحسب الذات فمنه ما هو نتيجة برهان ومنه ما هو مبدا
برهان ومنه حد تام مجتمع منهما ومنه ما هو حد لامور لا علل لها ولا اسباب او اسباب وعللها
غير داخلة في جواهرها مثل تحديد النقطة والوحدة والخط وما اشبه ذلك فان حدودها
اقول
لا بحسب الاسم فقط ولا مبدا برهان ولا نتيجة برهان ولا مركب منهما **التفسير** انما قال
بالتشكيك لان المعنى في هذه الاشياء غير مختلف من كل وجه وقوله مهما كان وجود الشي مشكلا
فصل في العلل
معناه مهما كان وجود الشي غير معلوم **قال الشيخ** يقال علة للفاعل ومبدا الحركة مثل النجار
للكرسي والاب للصبي ويقال علة للمادة وما يحتاج ان يكون حتى يقبل ماهية الشي مثل الخشب
ودم الطمث ويقال علة للصورة في كل شي مكون فانه ما لم يقترن الصورة بالمادة لم يكون
اقول الكن الستر
الشي ويقال علة للغاية والشي الذي نحوه ولاجله الشي مثل الكن للبيت **التفسير** قال اريد
ان يبين ماهية العلل واقسامها وتفصيل دخولها في الحدود والبراهين ليتم به الوقوف على
مشاركة الحد والبرهان فنقول العلة تطلق على اربع معاني الاول الفاعل ومبدا الحركة كالنجار

للكرسى والاب للصبى الثانى ما يحتاج اليه ليقبل ماهيه الشى وهو المادة مثل الخشب للكرسى ودم الطمث
والنطفة للصبى والثالث الصورة فى كل شى فانه مالم تقترن الصورة بالمادة لم تكون الشى مثل
صورة الكرسى الرابع الغاية وهى التى لاجلها الشى كالكن للبيت وصلوح الجلوس للكرسى وتحقيق
الكلام فيه وهو ان ما يحتاج اليه الشى اما ان يكون جزا من ماهيته وداخلا فيها واما ان لا
يكون والاول اما ان يكون جزاً به يكون واجب الحصول وهو الصورة مثل شكل الكرسى فان هذا ١٥٤
الشكل متى وجد كان الكرسى واجب الحصول واما المحتاج اليه الذى لا يكون جزا من ماهية
المحتاج فاما ان يكون ما منه الشى وهو العله الفاعليه مثل الرجل الذى يدخل الكرسى فى الوجود
واما ان يكون ما لاجله الشى وهو الغرض الذى لاجله يقصد الفاعل الى ادخال الفعل فى الوجود
مثل صلوح الكرسى للجلوس **قال الشيخ** وكل واحد من هذه العلل اما قريبة كالعفونه للحمى
واما بعيدة كالسدة واما بالقوة واما بالفعل واما خاصة كالبنا للبيت واما عامة كالصانع
له واما بالذات مثل السقمونيا فانه يسخن بذاته واما بالعرض مثل السقمونيا يبرد لانه يزيل
المسخن اعنى الصفرا او شرب الما البارد يسخن لانه يجمع المسخن **التفسير** قال رحمه الله اعتبر
الشيخ كل واحد من العلل على ثمانية اوجه اما اعتبارها فى العله الفاعليه فنقول الفاعل القريب
هو الذى لا واسطه بينه وبين المفعول والبعيد هو الذى يكون بينه وبين المفعول واسطه مثال
الاول العفونة للحمى ومثال الثانى السدة للحمى فان العفونة واسطه بينها وبين الحمى والفاعل بالقوة
كالنار بالقياس الى ما يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب
على الكتابه وقد تكون بعيدة كقوة الصبى على الكتابه واما الذى بالفعل فكالنار بالقياس
الى ما اشتعلت فيه والفاعل العام هو الذى يشترك فى الانفعال عنه اشيا كثيره مثل الهوا
المغير لاشيا كثيره والفاعل الخاص هو الذى لا ينفعل عنه الا شى واحد كالدوا الذى تناوله
زيد فيوثر فى بدنه الخاص لا فى بدن غيره واما الفاعل بالحقيقه والذات فهو ان يكون
العلة مبدا بالذات لوجود ذلك الفعل واحدث من حيث هى مبدا له مثل السقمونيا فانه
يسخن بذاته واما الفاعل بالعرض فهو الذى يوثر لا بذاته بل بواسطة شى اخر مثل السقمونيا
فانه يبرد لا بذاته بل بالعرض لانه يزيل المسخن وهو الصفرا فيحدث البرد واما هذه الاعتبارات
فى العله الماديه فالمادة القريبه مثل الاعضا لبدن الانسان والمادة البعيده مثل الاخلاط
بل الاركان والعام مثل الخشب للسرير والكرسى والخاص مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص
بصورته المخصوصة واما السبب المادى بالقوة فمثل النطفه لبدن الانسان والسبب
المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان بصورته والسبب المادى بالذات هو الذى لذاته
يقبل صورة الشى مثل الدهن للاشتعال والذى بالعرض كما يقال الما موضوع للهوا وفى الحقيقه
مادة الماضى الموضوعة للهوائيه واما هذه الاعتبارات من جهة الصورة فالصورة القريبه
مثل

مثل التربيع للمربع والبعيده ذى الزاويه له والصورة العامة والكليه واحدة وهى مثل الجنس
للنوع وكذا الخاصة والجزئية واحدة وهى مثل حد الشى او فصله او خاصته والصورة بالقوة
فهى الصورة مع العدم والصورة بالفعل فهى معروفة اما اعتبار هذه المعانى من جهة
الغاية فالغاية القريبه كالصحة للدوا والبعيدة كالسعادة للدوا واما العامه فهى التى ١٥٥
تكون غاية لشئين مختلفين مثل اسهال الصفرا فانه غاية لشراب الترنجبين ولشراب البنفسج
ايضا واما الخاصة فمثل لقا زيد صديقه ولاما واما الغاية بالفعل وبالقوة فمثل الصورة بالفعل
وبالقوة واما الغاية بالذات فهى المعنى الذى يطلبها الحركة الطبيعيه او الاراديه لنفسها مثل
الصحة للدوا والغاية بالعرض هو الذى يطلب لكن لا لنفسه بل لشى اخر مثل دق الهاون
لاجل شرب الدوا **قال الشيخ** وانما يجب ان يعطى فى البراهين العلل التى بالذات الخاصة
القريبة التى بالفعل لا التى بالعرض العامة البعيدة التى بالقوة حتى يقطع سوال اللم والا
فهو بعد ثابت **التفسير** اقول يريد ان يبين دخول هذه العلل فى البراهين والحدود
واما ما يدخل فى البراهين منها فالعله التى جمعت اوصافا اربعة الصفة الاولى ان
تكون العله علة بالذات لا بالعرض الثانيه ان تكون علة خاصة لا عامة الثالثه ان تكون
علة قريبة لا بعيدة الرابعة ان تكون علة بالفعل لا بالقوة وقد ذكرنا امثلة هذه العلل
قال الشيخ والعلل الاربع تقع حدودا وسطى فى البراهين لانتاج قضايا محمولاتها اعراض
ذاتيه **التفسير** معناه ان كل واحد من هذه العلل يصلح ان يقع حدودا وسطى لان
كل علة لشى فى شى فهى واسطه بينهما لكن العلل تنقسم الى الاصناف التى ذكرناها وكل واحد
من اصنافها وان كان يصلح لان يكون حدا اوسط لكن لا ينقطع سوال لم الا باعطا العله التى
جمعت تلك الاوصاف الاربعة التى ذكرناها **قال الشيخ** واما العلل الفاعليه والقابليه
فلا يجب من وضعها وضع المعلول وانتاجه مالم تقترن بذلك ما يدل على صيرورتها علة بالفعل
مثل اقتران انفعال الافيون عن الحرارة الغريزيه التى فى الابدان بالقوة المبردة التى فيه فانه
حينئذ يجب عن قوته التبريد ولذلك يجب فى كثير من المواد ولكن كثير من الامور الطبيعيه
يلزم عن اقتران موادها بفواعلها ان يوجد المعلول ضرورة بل هذا فى كلها وكثير منها لا يوجد
مادتها على الطباع التى يجب ان يوجد الكاين كنطفة الانسان وكانه لا فرق بين القسمين
وهذه الضرورة لا تمنع ان يكون لغاية كما سيتضح فى العلوم فلا تمنع اذا من استعمال الغاية فى
براهينها وفى براهين مالم يكن هكذا من الكاينات الغير الطبيعيه لا مانع البته عن استعمال
الغاية بل لابد منها بحيث يكون المعلول انما يجب باجتماع الفاعل والقابل معا فان الواحد
منها لا يكفى حدا اوسط مالم يجتمعا مثلا لم كانت الاسنان الطواحن عريضه فنقول لان المادة كانت
تامة الاستعداد ولذلك الفاعل التام القوة وقد يلا فيا ونقول ايضا الاضراس اريد منها الطحن

فان الامور الموجوده على ... الطبيعه او ... نعتبرها ... والفاعل ... والصوره ... ضرورى و... او الحصر وهى مبدا ... او اضطرار ... لغاية الضرورى

وكل ما يراد منه الطحن بعرض واما الصورة المادية فلا احتاج الى شرط في ادخالها احدا وسط
كما يقول لم هذا الجسم محترق فيقول لان له صورة نارية وكان الغاية في اكثر الامر يفيد
اللمّ المجرد دون الان وقد يجتمع في الشي علل فوق واحدة وحتى الاربع كلها وقد يكون لبعض
الاشيا بعض العلل دون بعض فلذلك لا يدخل في حدود التعليمات ولا براهينها علة مادية
فقد قلنا في العلل ودخولها في البراهين **التفسير قال رحمه الله** اعلم ان العلل
الاربعة للشي الواحد اذا حصلت بالفعل حصل المعلول لا محالة اما احادها فمنها ما يلزم وجودها
وجود المعلول لا انه وحده بل لمجموع العلل ولكنه من جملتها بحيث لا ينفك وجودها عن وجود
جميعها فيلزم وجود العلل اذن عند وجوده جملتها ومنها ما لا يلزم فيه ذلك اما الصورة
والغاية فيلزم من وجود كل واحد منهما وجود المعلول واما المادة ففي كثير من الامور الطبيعية
يلزمها عند حصول استعدادها حصول الصورة بالضرورة ويلزم من وجود الصورة وجود المعلول
ويلزم ايضا وجود الغاية فان هذه الضرورة لا يمنع الغاية لان الامور الطبيعية وان كانت كلها
ضرورية فهي لغايات مثل ان المادة التي منها خلقت الاسنان الطواحن عريضة اذا حصلت تمام
الاستعداد يلزمها الصورة ضرورة ومع ذلك فان خلقه عرضها لتمام وغاية وهو طحن الطعام
كما ان خلقه حده الانياب لغاية وهو قطع الطعام وفي كثير منها لا يلزم حصول استعدادها
الصورة يحدث من علة محركة ولا حركة الا في زمان وكذلك في الامور الصناعية لا يلزم من
مجرد المادة وجود الصورة فيها لكن اذا كان الفاعل في طبيعته في جوهر المادة لا يمكن ان
لا يصدر عنها فعلها عند حدوث الاستعداد التام سواء كان دفعة او في زمان واما الفاعل
فليس يجب من وضعه في كثير من الاشيا وضع المعلول بل ربما لا يجب من وضعه وضع العامل
الذي هو المادة ايضا وجود المعلول ما لم يوجد شرط اخر مثل القوة المبردة التي في الافيون
اذا وصلت الى البدن فما لم ينفعل الافيون اولا عن الحرارة الغريزية لم يؤثر في البدن بالتبريد
قال الشيخ واما دخولها في الحدود فلما اوضحنا من ان العلل الذاتية مقومة فاذا كان
للشي علة مساوية او اعم وكانت ذاتية ندخلها اظهر واما العلل التي هي اخص من الشي مثل ان
للحمى عللا كالعفونة وكالحركة العنيفة للروح او اشتعال من غير عفونة وللصوت ايضا انطفاء
نار او انكسار قمقمة وقرع بعصا وما اشبه ذلك فليس يدخل شي منها في الحد ويدخل في البرهان
واما في الحد فيطلب الشي الجامع لها ان وجد مثل القرع المقاوم لجميع ذلك فيكون هو العلة
التي يدخل في الحد واما المعنى العلل الخاصية فلحدود انواع الشي مثل انطفاء النار لحد
الرعد لا الصوت المطلق وقد يحد الشي بجميع علله الاربع ان كانت له وكانت ذاتية كمن يحد
القدوم بانه آلة صناعية من حديد شكلها كذا ليقطع به الخشب نحتا فالآلة جنس والصناعة
دل على المبدا الفاعل والشكل على الصورة والنحت على الغاية والحديد على المادة وفي هذه الابواب

كلام طويل لا يليق بالمختصرات **التفسير قال رحمه الله** اقول نريد ان نبين ههنا
دخول العلل في الحدود فنقول الغرض من التحديد ان كان تصور الشي من جهة ماهيته فيتم
ذلك بالعلل التي هي اجزا قوام ذات الشي ولا يوجد معها العلل الخارجة عن ذات الشي وان
كان الغرض منه تصور ماهية الشي كما هو موجود فلا يتحقق ذلك الا بجميع علله الداخلة في القوام
والخارجة منه فلا بد من دخولها في الحد وعلى الوجهين فلا يدخل في الحد الا العلل المساوية للمحدود
واما العلل التي هي اخص مثل انطفا النار وانكسار القمقمة والقرع بالعصا وغير ذلك للصوت فلا
يدخل منها شي في حدود الاعم منها لكن يدخل في البرهان فان وجد لها معنى عام مثل القرع المقاوم
الذي هو عام لجميع علل الصوت كان هو الماخوذ في حد الصوت واما العلل الخاصة فيوجد
لحدود انواع ذلك الاعم مثل انطفا النار لحد الرعد لا لحد الصوت ومثل العفونة لحمى الغب
لا الحمى مطلقة وقد يحد الشي بجميع علله الاربع ان كانت له وكان الغرض تحقيق ماهيته على حسب
وجودها ومثاله مذكور في الكتاب **قال الشيخ** ان في الكائنات امورا بعضها علل لبعض
في الدور فلذلك القياسات التي يكون منها تدور دورا مثل انه لم كانت السحاب فقيل لانه
كان بخار فقيل لم كان بخار فقيل لان الارض كانت ندية وفعل فيها الحر فقيل لم كانت
الارض ندية قيل لانه كان مطر فقيل لم كان مطر فقيل لانه كان سحاب فينتج من هذا انه
كان سحاب ومن اوساطه انه كان سحاب وان كان هناك وسائط اخرى ولكن لا فرق في
البرهان الدوري بين ان يكون حد وقع مكررا بلا واسطة بين طرفي تكراره او وقع كل واحد من
طرفي تكراره وسائط ولكن المثال الذي اوردناه ليس في الحقيقة دورا لان السحاب الواقع
حدا والسحاب الواقع حدا اوسط ليس واحدا بالذات بل بالنوع وليس هذا ما جعل القياس دوريا
لان الدور هو ان يوخذ الشي في بيان نفسه لا ان يوجد مساوية في النوع في بيانه وهو غيره بالذات
التفسير اقول هذا المثال وان كان يوهم الدور لكنه ليس بدور في الحقيقة لان الدور في الحقيقة
هو ان يبين الشي بنفسه او بما لا يبين الا به اما بواسطة او بغير واسطة والسحاب الذي جعل
علة ليس هو بعينه السحاب الذي جعل معلولا بل هو غيره بالشخص وان كان هو بالنوع فلا يلزم
منه الدور **قال الشيخ** العلل التي هي اخص ويكون حدودا وسطى في البرهان وهو مثل
كون السحاب عن تكاثف الهوا بالبرد وعن انعقاد البخار والزلزلة عن حدوث ريح او عن
انحطاط علو وهدة او اندفاع سيل في باطن الارض والرعد عن ريح وعن انطفاء نار
والحمى عن عفونة ومن حرارة روح بلا عفونة وقد يمكن ان يجتمع لهذه العلل الخاصة معنى يكون عام
محمولا عليها فيكون لذلك اقرب من المعلول ويكون علته المساوية له وقد لا يجتمع لا انه يذهب
الامر في ذلك الى غير نهاية ولكن لا يقف عند عام لا واسطة بينه وبين تلك الخواص ومعلوم
انه لا يمكن حينئذ ان يوجد علة مساوية للحد الاكبر فما كان من العلل الخاصية لا يوجد بينها دين

فصل

مكررا

الحد الاكبر ما هو اعم منها ومساو للاكبر فلا يمكن ان يجعل حدودا وسطى الا الموضوعات التي هي اخص
ايضا من الاكبر فلا يكون علة وجود الاكبر على الاطلاق بل علة وجوده للاصغر الاخص فان
الحمى المطلقة ليست معلولة للعفونة بل حمى هذا الانسان او حمى اصحاب الغب وكذلك النوع
ليس علة وجود الجنس مطلقا بل لما تحت النوع من شخص او نوع دونه واما كان يوجد له معنى عام
فان حمل الاكبر على الحدود الوسطى التي هي اخص لا يكون اولا لكن بتوسط العام مثل ان ١٥٨
هذه الشجرة ينتثر ورقها وهي تينة واخرى وهي خروع واخرى وهي كرم ويكون العلة لانتثار
الورق فيها جمود رطوبتها او انفشاشها ولكن ليسا لهذه الوسطيات الخاصية التي هي تينة وخروع
وكرم اولا ولكن لعريض الورق بلا واسطة واما انها يجمد رطوبتها او ينفش رطوبتها فليس لانها
تينة او خروع او كرمة بلا واسطة بل لانها عريضة الورق وهي تنتثر ورقها لا لانها كذلك ولا لعرض
الورق ولكن لانفشاش الرطوبة او جمودها فقد بان اين ينعكس فيه الحد الاوسط العلة على المعلول
واين لا ينعكس **التفسير** ~~قال رحمه الله~~ اقول يريد ان يبين ههنا العلل التي يساوي
المعلولات في الحمل اي ينعكس عليها والعلل التي لا يساويها في الحمل اي لا ينعكس عليها فنقول
العلل قد تكون مساوية للمعلول في الحمل وقد تكون اخص منها مثل كون السحاب عن
تكاثف الهواء بالبرد وعن انعقاد البخار وكل واحد منهما اخص من السحاب ومثل كون الحمى
عن عفونة الخلط تارة وعن حرارة الروح اخرى بلا عفونة ثم هذه العلل الخاصة
قد تشترك في معنى عام يكون علة مساوية للمعلول الذي هو اعم من كل واحد منها وقد لا
تشترك اما ما لا تشترك فلا يمكن ان يجعل حدودا وسطى الا للموضوعات التي هي اخص
من الاكبر فلا يكون علة وجود الاكبر على الاطلاق بل علة وجوده للاصغر الاخص فان الحمى
المطلقة ليس معلولة للعفونة بل حمى اصحاب الغب واما قوله وكذلك النوع ليس علة وجود
الجنس مطلقا بل هو لما تحت النوع او نوع دونه اقول لا يمكن ان يجعل النوع علة للجنس لان
الجنس جزء من النوع والجزء متقوم على الكل بل الممكن ان يقال الفصل علة للجنس لكن لا
مطلقا بل للحصة التي للنوع واما ما يشترك في معنى عام فان حمل الاكبر على الحدود الوسطى
التي هي اخص لا يكون اولا ولكن بتوسط ذلك العام مثل انتثار الورق لشجرة التينة والخروع
والكرم فان العلة المساوية للانتثار في جميعها جمود رطوبتها او انفشاشها اما كون هذه
تينة او خروعا او كرما فهي امور اخص من الانتثار الذي هو الاكبر لكن جمود الرطوبة التي هي
العلة المساوية ليس لهذه الوسطيات الخاصة اولا ولكن بتوسط امر احد عام وهو كونه عريض
الورق والتينة والخروع والكرم عريضة الاوراق بلا واسطة وعريض الاوراق ينفش رطوبته
بلا واسطة ومنفش الرطوبة ينتثر ورقه بلا واسطة فالعلة المساوية للانتثار القريبة هي
الانفشاش والانفشاش ليس اولا لهذه الخواص بل لعريض الورق فمثل هذه العلل هي المتعاكسة

والتينة والخروع والكرم عريضة الاوراق ح

فصل في العلم والعقل والظن والذكاء والحدس وكيفية ادراك المطلوب من جهة [illegible] ح

على معلولها **قال الشيخ** الظن الحق هو راي في شيء انه كذا ويمكن ان لا يكون كذا والعلم اعتقاد
بان الشيء كذا وانه لا يمكن ان لا يكون كذا بواسطة توجبه والشيء كذلك وقد يقال لتصور الماهية بذاته ح
بتحديد والعقل اعتقاد بان الشيء كذا وانه لا يمكن ان لا يكون كذا طبعا بلا واسطة كاعتقاد
المبادي الاول للبراهين وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديد لها كتصور المبادي الاول
للحدود والذهن قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم والذكاء قوة استعداد الحدس والحدس
١٥٩ حركة الى اصابة الحد الاوسط اذا وضع المطلوب او اصابة الحد الاكبر اذا اصيب الاوسط
والذكاء قوة استعداد هذا الحدس وبالجملة سرعة انتقال من معلوم الى مجهول كما يرى شكل استنارة
القمر عند احوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس انه يستنير من الشمس **التفسير**
~~قال رحمه الله~~ اقول يريد ان يذكر رسوم الفاظ مستعملة غير مشروحة المعنى والضابط فيه ان
يقال اذا اعتقدنا ان كذا كذا فاما ان يكون ذلك الاعتقاد جزما وهو ان نعتقد انه كذا ولا
يمكن ان لا يكون الا كذا واما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مطابقا واما ان لا يكون
والثاني هو الجهل المركب والاول اما ان يكون ذلك الاعتقاد بواسطة اوجبته واما ان لا يكون
والاول هو العلم وهو اعتقاد ان الشيء كذا وانه لا يمكن الا كذا اعتقادا لا يمكن زواله اذا كان
الشيء في نفسه كذلك وحصل هذا الاعتقاد بواسطة اوجبته وقد يقال علم لتصور الماهيات
بالحد واما الثاني وهو ان يحصل هذا الاعتقاد على هذا الوجه لكن من غير واسطة اوجبته
فيسمى ذلك عقلا تصورا كان او تصديقا كاعتقاد المبادي الاول للبراهين وهي المقدمات
البديهية والعقل قد يقال لتصور الماهية بذاتها لا بالتحديد مثل التصورات البديهية وقد
يقال لمعان اخر في الحكمة واما ان لم يكن ذلك الاعتقاد جزما فاما ان يتساوى اعتقاد انه كذا
واعتقاد انه ليس كذا او يترجح احدهما على الاخر والاول هو الشك واما الثاني فالراجح هو الظن
فصل ح والمرجوح هو الوهم **قال الشيخ** الحس انما يدرك الجزئيات الشخصية والذكر والخيال يحفظان
ما يؤديه الحس على شخصيته اما الخيال فيحفظ الصورة واما الذكر فيحفظ المعنى الماخوذ معه واذا تكرر
الحس كان ذكرا واذا تكرر الذكر كان تجربة وقد قيل في الحسيات والتجربيات ما فيه كفاية في
والخيال ح مثل هذا الكلام والفكر العقلي ينال الكليات مجردة وللحس ولا الذكر ينال الجزئيات فان
الحس لا ينال الانسان المقول على كثيرين وكذلك الخيال فانك اي صورة احضرتها في الخيال او
في الحس للانسانية لم يمكنك ان تشترك فيها سائر الصور الشخصية لان ما يرتسم في الحس او الخيال
يكون مع عوارض من الكم والكيف والاين والوضع غير ضرورية في الانسانية ولا مساوية
لها فالكليات والتصديقات والتصورات الواقعة فيها غير مدركة بالحس ولا بالتخيل ولا
ايضا عللها الا احساسا وتجربة لكنهما معاونان للعقل اما من جهة التصور فلان الحس يعرض
على الخيال امورا مختلطة والخيال على العقل ثم العقل يفعل فيها التمييز والتجريد ويأخذ كل واحد

من المعانى مفردا ورتب الاخص والاعم والذاتى والعرضى فيرتسم حينيذ فى العقل المعانى
الاولى للتصور ثم ركب منها الحدود واما من جهة التصديق فقد يعين الحس والخيال بالتجربة
والحدس وقد يعين بالاستقرا والفرق بين الاستقرا والتجربة معلوم والاستقرا اما على سبيل
الاحتجاج واما على سبيل التنبيه لمن يستقرى له جزئيات امور احكامها بينة التصديق الا ان الصدق
بالنفس عنها غفلة وقد يعين على سبيل العرض بان يتعين اولا فى اعطا المتصورات ثم المتصورات ١٦٠
تأتلف بالايجاب والسلب فيلوح للعقل ما يجب ان يصدق به بذاته ويلوح له القياس فيما
يجب ان يكتسب التصديق به واما سائر العلوم اعنى ما بعد الاوليات فتستفاد اما بحد
واما بواسطة اذا كانت نفس تاليف البسائط لا يقتضى التصديق فتكون العلوم المكتسبة بالنسبة الى
احدهما عديم التصور والثانى عديم الوسط والاول لا يسبقه قبل ان يعلم الا عدم التصور فقط
النفس قال رحمه الله اقول الاليق بهذا الكلام ان يذكر فى علم النفس لا فى المنطق
لانه لا تعلق له بالمنطق البتة الا انه لما ذكره صاحب الكتاب نحن ايضا نلخصه فنقول ههنا
ابحاث الاول فى مراتب الادراكات وهى ثلث الاولى الادراك الحسى الثانية الخيالى
الثالثة العقلى وذلك لان المدرك من الشخص المعين اما ان يكون الماهية مع العوارض
المشخصة او الماهية من حيث هى هى وهى القدر المشترك بينه وبين غيره فان كان الاول
فاما ان يتوقف على حضور المدرك فى الخارج او لا يتوقف والاول هو الادراك الحسى والثانى
هو الادراك الخيالى وان كان المدرك هو القدر المشترك بينه وبين غيره فذلك هو الادراك
العقلى وقوله الحس انما يدرك الجزئيات الشخصية اشارة الى ان ادراك الحس مقصور على الماهية
مع المشخصات وقوله والذكر والخيال يحفظان ما يوديه الحس على شخصيته اما الخيال فيحفظ
الصورة واما الذكر فيحفظ المعنى الماخوذ معه معناه ان الحس يودى صورة المحسوس الى
الخيال فيحفظ الخيال تلك الصورة على شخصيته والذكر يحفظ المعنى الماخوذ مع تلك الصورة
من الصداقة والعداوة وغيرهما من المعانى التى هى من علايق المحسوسات وقوله
واذا تكرر الحس كان ذكرا واذا تكرر الذكر كان تجربة بيانه قد تقدم وقوله والفكر العقلى
ينال الجزئيات المجردة معناه ان العقل يدرك الجزئيات مجردة عن العوارض التى
تلحق الماهية التى هى غير ضرورية لها اى العقل يجرد الماهية عن تلك العوارض وليسها
والحس والخيال لا يمكنهما ذلك فان كل صورة يدركها الحس ويحفظها الخيال فانما يدركانها
مع عوارض من الكم والكيف والاين والوضع وغيرها من الامور التى هى غير داخلة
فى ماهية الانسان وقوله فالكليات من التصديقات والتصورات الواقعة فيها غير مدركة
بالحس ولا بالتخيل ولذلك عللها بالاحساس او تجربة لما بين ان الحس والخيال لا يدركان الا
الماهية المشخصة التى لا تشاركها فيها غيرها اتبع ان الكليات لا يدركها الحس والخيال وانما
يدركها

يدركها العقل وتمام هذا الكلام ياتى فى علم النفس ان شاء الله تعالى البحث الثانى فى بيان
اعانة الحس والخيال على ادراك المعقولات وقوله لكنهما معاونان للعقل معناه انهما وان كانا
لا يدركان المعقولات لكنهما يعاونان العقل على ادراك المعقولات وبيان ذلك ان الحس ولكن
حس البصر مثلا اذا ادرك شخص اد اناسا او افراسا تادت تلك الصورة المرتسمة من الحس الى
الخيال ثم اقبلت القوة الدراكة للمعقولات على هذه الصور فيجدها متفقة فى اشيا مختلفة فى
١٦١ اخرى فميزت المتفق فيه وهى الجسمية عن المختلف فيه وهى الحيوانية والنباتية وميز الحيوانية
المتفق فيها بين الفرس والانسان عما اختلفا فيه من الانسانية والفرسية فبهذا الطريق
تستخلص القوة العاقلة المعانى الكلية ثم تعتبر الذاتية والعرضية بين الاوصاف والموصوفات
فى هذه المعانى الكلية فيحدث لها الفصول والاجناس والعرضيات اللازمة والمفارقة ثم
تركب بعضها على التركيب الخاص بالقول الشارح معنى الشى كالحد والرسم وبعضها على التركيب الخاص
بالقول الجازم فهذا وجه اعانة الحس فى حصول التصورات والتصديقات وهو اعانة على سبيل
العرض لان الحس لا يدرك الا الشخصى لكن الشخصيات اذا استقرت فى الخيال سادته الحس اليه
العقل على تجريدها من الكم والكيف والاين والوضع المخصصة لها التى هى غير ضرورية فى ماهيتها
وجعلها كلية ثم انها بعد ذلك بالايجاب او السلب فلاح له ما يجب ان يصدق به بذاته وتوقف
فيما ليس كذلك الى ان يحصل الوسط وقد يستعين العقل بالحس فى الاوليات بطريق الاستقرا بينها
لا احتجاجا لمن يستقرى جزئيات امور بينة الصدق الا ان بالنفس عنها غفلة مثل استقرا جزئيات
ان الكل اعظم من الجزء بان يحس هذا الكل وذلك الكل وهذا الجزء وذلك الجزء وقد يعينه بطريق
التجربة لا فى الاوليات بل فى عقايد اخر لا يحصل الا بالتجربة وقد يعينه بطريق الحدس
ايضا وهو ان الحس يامرها فيحدس النفس بها معه شيا اخر اما الوسط ان يتصور طرفى
المطلوب او الا البرهان لم يتصور المطلوب فهذه وجوه اعانة الحس العقل فى الاوليات
وغيرها والكلام فى الاوليات والتجربيات والحدسيات قد مر واذا وقفت على ما ذكرنا
وقفت على ما فى الكليات قال الشيخ وها هنا مواضع يجب ان يراعى فى الحدود
حتى لا يقع باغفالها سهو فمن ذلك ما يقع فى جانب الجنس ومنه ما يقع فى جانب الفصل
ومنه ما هو مشترك وهنا المشترك هو ايضا مشترك للحد الناقص والرسم فمن الخطا فى الجنس
ان يوضع الفصل مكانه كقول القايل ان العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة
ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس كقولهم للكرسى انه خشب يجلس عليه وللسيف
انه حديد يقطع به فان هذين قد اخذ فيهما المادة مكان الجنس ومن ذلك ان يوخذ الهيولى
مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجزء مكان الجنس كقولهم
الكل ان العشرة خمسة وخمسة واورد فى التعليم الاول ههنا مثالا اخر وهو قولهم ان

فصل فيما يجب مراعاته فى الحدود

الكل

الحيوان جسم ذو نفس وفي تحقيق ذلك بحث دقيق ومن ذلك ان يضع الملكه مكان
القوة والقوة مكان الملكه وذلك في الاجناس المتقدمة في اجز الحدود كقولهم ان
العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانيه اذ الفاجر يقوى ايضا ولا
يفعل فقد وضع اذا القوة مكان الملكه لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكه قوة ثابتة وكقولهم
ان القادر على الظلم هو الذي من شانه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره ١٦٧
فقد وضع الملكه مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلا ولا يظلم ولا يكون
طباعه هكذا ومن ذلك ان ياخذ اسما مستعارا او مشتبها كقول القايل ان الفهم موافقة
وان النفس عدد ومن ذلك ان يضع شيا من اللوازم مكان الاجناس كالواحد والموجود ومن
ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر التفسير
~~قال رحمه الله~~ اقول الخلل الواقع في الحد اما ان يقع في جانب الجنس او في جانب الفصل او مشترك
بينهما والمشترك بينهما يشارك فيه الحد والرسم اما الواقع في جانب الجنس فمن وجوه ذكرها الشيخ
ها هنا آ ان يوضع الفصل مكان الجنس كقولهم ان العشق افراط المحبه والافراط فصل له وجنسه
المحبه فقد وضع الفصل مكان الجنس ووجه الخطا في ذلك هو ان الجنس اعرف لكونه اعم وكون
الاعم اعرف والاعرف اولى بالتقديم ب ان يوضع الموضوع مكان الجنس كقولهم ان
السرير خشب يجلس عليه والخشب موضوع للسرير ومادة له لا جنس ج ان يوضع الهيولى مكان
الجنس كقولهم في حد الرماد انه خشب محترق وحقيقته وضع ما كان وليس الان موجودا
مكان الجنس لان الرماد ليس خشبا وحين كان خشبا لم يكن رمادا وحين صار رمادا لم يبق
كونه خشبا د احد ما الجزء مكان الجنس كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة وقد اورد ها هنا مثال
اخر وهو قولهم في حد الحيوان انه جسم ذو نفس والجسم جزء الحيوان لا جنس وهم قالوا الجسم
جنس للحيوان فظن انه متناقض وليس فيه تناقض لان الجسم يمكن ان يوجد باعتبار يكون
جزءا فقط وعلى هذا الوجه لا يكون جنسا محمولا على الحيوان لان الجزء لا يكون محمولا على الكل
ويمكن ان يوخذ باعتبار يكون جنسا محمولا على ما تحته اما اعتبار كونه جزءا فهو ان يجعل معناه
انه جوهر مركب من هيولى وصورة ذو ابعاد ثلثه بشرط ان لا يدخل في مفهومه غير هذا
فان وجد معه غير هذا مثل كونه نباتيا او حيوانيا او جماديا فهو زايد على هذا المفهوم
وبهذا الاعتبار يكون جزءا ولا يكون محمولا لان الحيوان ليس هو هذا القدر فحسب واما
اعتبار كونه جنسا فان لا يقتصر في مفهومه على هذا القدر بل يجوز ان يكون هذا الجوهر
المركب من الهيولى والصوره اي تلك الانواع كان لا بان يكون مقرونه به اقتران الخارج
عن المفهوم بل اقتران جواز الدخول في المفهوم وعلى الجمله ان يوجد هذا المعنى مطلقا
لا بشرط الاختصار عليه او وجوب الزياده فيه ولا شك ان الحيوان جسم بهذا المعنى
له

من هنا اسرا ابا الصحيح والمقابلة

او هو احد الانواع التي يجوز دخولها في مفهوم ذلك الجنس وذلك الجسم باطلاقه دون شرط الاقتصار
على كونه جوهرا ذا ابعاد ثلثه محمول عليه فاذا اعتبرت الجسم على هذا الوجه كان جنسا للحيوان
ووجب ذكره في حده اما على الوجه الاول فهو جزء ولا يجوز ادخاله في الحد واجماله عليه لان
الجزء لا يحمل على الكل فالحاصل انه فرق بين الجسم بشرط التجرد وبين الجسم لا بالشرط فالجسم ١٦٧
بالاعتبار الاول جزء وليس بمحمول وبالاعتبار الثاني جنس محمول على الحيوان فلهذا قال فيه
بحث مثال اخذ القوة بدل الملكه قولهم في حد العفيف هو الذي يقوى ايضا ولا يفعل واما اخذ
الملكه بدل القوة فكقولهم القادر على الظلم هو الذي شانه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من
يد غيره وهذا ملكه الظلم لا القدرة على الظلم فان القادر على الظلم قد يكون عادلا وليس
في طبعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره وهذا ملكه الظلم لا القدرة على الظلم فان القادر
على الظلم قد يكون عادلا وليس في طبعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره وان يوجد فيه
اسما مستعارا او مشتبها كقول القايل الفهم موافقه وان النفس عدد واعلم ان هذا الخلل
لا يخص الجنس بل يعم الجنس والفصل والحد والرسم د ان يضع شيا من اللوازم العامه مكان
الجنس كالواحد والموجود وكالعرض في حدود الانواع الواقعه تحت المقولات التسع ه ان يضع
النوع مكان الجنس كقولهم في حد الشر انه ظلم الناس والشر نوع من الظلم واقول هذا التطويل
يرجع الى امور ثلثه آ ان لا يكون المذكور في مقام الجنس جنسا ب ان كان جنسا لكنه لا يكون
جنسا قريبا ج ان كان جنسا قريبا لكنه لا يكون مقدما على الفصل قال الشيخ واما من
جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان ياخذ الجنس مكان الفصل وان
يحسب الانفعالات فصولا والانفعالات اذا اشتدت بطل الشيء والفصول اذا اشتدت ثبت
الشيء وقوي وان ياخذ الاعراض فصولا للجواهر وان ياخذ فصول الكيف غير الكيف وفصول
المضاف غير المضاف لا ما اليه الاضافه التفسير ~~قال رحمه الله~~ اقول حاصل هذا الكلام
يرجع الى امور ثلث آ ان لا يكون المذكور في مقام الفصل فصلا ب ان يكون فصلا لكنه لا يكون
فصلا قريبا ج ان يكون فصلا لكنه يكون مقدما على الجنس وبالجمله يجب ان يكون الحد التام مشتملا
على الجنس القريب والفصل القريب حتى يكون دالا على تمام الذاتيات ولما كان هذا صعبا
جدا لان العثور على جميع الذاتيات دايما في كل شيء متعسر وربما كان للشيء فصول كثيره فاذا
وجد بعضها وحصل التمييز ظن انه لا فصل سواه ولذلك الوقوف على الجنس القريب صعب
جدا فربما يوخذ البعيد على ظن انه قريب وربما يظن باللازم البين للشيء لذاته انه
ذاتي فيوخذ بدله ويركب منه الحد والذهن لا يفرق بين الذاتي واللازم البين للشيء في
جميع الاشيا لبقايهما في ثباتهما للشيء وامتناع فهم الشيء دون فهمهما فلصعوبة هذا الامر اورد
الشيخ هذه الامثله الكثيره من الحدود والرسوم وان كان خطا ليتدرب الطبع بمعرفتها ويحترز

عن امثالها واعلم ان الشيخ لما قرر صعوبة تركيب الحدود بسبب صعوبة الوقوف على الجنس القريب والفصل
القريب اعترض عليه صاحب المعتبر قائلا بان الحدود حدود الاسماء والاشياء الامور المعقولة وكل
امر معقول فانه لابد وان نعقل ان كال الجزء المشترك ايش هو وكال الجزء المميز ايش هو وحينئذ يكون
تركيب الحد منهما سهلا وهذا حق ان كان الغرض من الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال لكن ان
كان الغرض منه تعريف الماهيات الموجودة فالامر كما قال قال الشيخ واما القوانين المشتركة فمثل
١٦٤
ان يعرف الشي بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جسم شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار ومثل
ان يحد الشي بما هو مساو له في المعرفة او متاخر عنه في المعرفة مثال المساوي له في المعرفة قولهم ان
العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والعدد والكثرة شي واحد فهذا قد اخذ نفس الشي في حده ومن
هذا الباب ان ياخذ الضد في حد الضد كقولهم الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد ثم يقولون الفرد
عدد ينقص عن الزوج بواحد وكذلك اذا اخذ المضاف في حد المضاف كما فعل فرفوريوس اذ
حسب انه يجب ان ياخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس ولم يدر ما في ذلك من الغلط
وما في طيه ذلك من السهو وما عن الاضطرار الى ذلك من المندوحة وما في تفهم حقيقة الحد
الذي اشتمله على الوجه الواجب من البعد عن اعتراض ما اورده من الشبهة واما المتقابلات
بحسب السلب والعدم فلا بد من ان توجد الموجب والملكة في حديهما من غير عكس واما الذي
ياخذ المتاخر في حد السابق فكقولهم الشمس كوكب يطلع نهارا ثم النهار لا يمكن ان يحد الا بالشمس
لانه زمان طلوع الشمس وكذلك التحديد المشهور للكمية بانها قابلة للمساوات وغير المساوات
والكيفية بانها قابلة للمشابهة وعن المشابهة فهذا وما اشبهه من المعاني العارفة عن الاصابة
في الحدود النفسية قال رحمه الله اقول الخلل المشترك بين الجنس والفصل والحد
والرسم من وجهين احدهما امور لفظية وهو ان يستعمل الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة
الوحشية والمشتركة كقولهم ان الفهم موافقة وان النفس عدد الثاني امور معنوية وهو تعريف
الشي بما هو اخفى منه كمن حد النار بانه جسم شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وتعريف
الشي بنفسه مثل قولهم الحركة هي النقلة والانسان هو الحيوان البشري ووجه المطابقة
ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف ويستحيل ان نعلم الشي قبل ان نعلم وتعريف
الشي بما هو مثله في المعرفة والجهالة وقد ذكر الشيخ لهذا امثلة منها قال مثال المساوي في
المعرفة قولهم العدد كثرة مجتمعة من آحاد والعدد والكثرة شي واحد فيكون قد اخذ
نفس الشي في حده اقول هذا اتضح منه بان هذا الحد تعريف للشي بنفسه ولا يمكن
ان يكون الشي مساويا لنفسه في المعرفة فهذا المثال غير مطابق ومنها قولهم في حد الزوج
انه العدد الذي يزيد على الفرد بواحد والفرد ليس اعرف من الزوج ومنها احد المتضايفين
في حد الآخر فان كل واحد منهما في المعرفة والجهالة مثل الآخر وظن بعض الناس بانه لما كان

العلم بهما معا جاز اخذ كل واحد منهما في حد الآخر وهذا خطأ فاحش لانه اذا كان العلم بهما معا
وما لا يعلم الا مع الشي لا محالة يكون معلوما معه ومجهولا معه فلا يمكن ان يعرف احدهما بالآخر
لان من شرط المعرف ان يكون معلوما قبل المعرف واول من وقع في هذا المذهب هو فرفوريوس
صاحب ايساغوجي وسببه ان المعلم الاول رسم الجنس بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في
جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجي في هذين الرسمين وجد كل واحد منهما ماخوذا في تحديد
١٦٥
الآخر فاحتال حيلة في دفع هذا بان قال الجنس والنوع امران اضافيان والاضافيان لما كانا
يعرفان معا وجب ان يعرف كل واحد منهما بالآخر وهذا الدفع باطل على ما قررناه والذي
يدفع هذا الدور ان يقال النوع يذكر ويراد به حقيقة الشي ويذكر ويراد به المعنى المضاف الى الجنس
فالمعلم الاول اراد بالنوع ههنا حقيقة الشي وماهيته لا المعنى المضاف الى الجنس وعلى هذا
لا يلزم الدور واما المتقابلان بحسب السلب والعدم فلا بد وان يوجد الموجب والملكة في
حديهما من غير عكس وذلك لان الوجود معلوم بذاته والعدم يعلم بالوجود وكذلك السلب
والايجاب ومن تعريف الشي بما لا يعرف الا به وامثلته قد ذكر وانما لا يصح لان المعرف يجب ان يكون
معلوما قبل المعرف فلو عرفنا الشي بما لا يعرف الا به لزم تقدم العلم به بمرتبتين من كتاب سوفسطيقا
قال الشيخ فصل في ابانة المواضع المغلطة للباحث نقول ان افعال السوفسطائية اما في القياس المطلوب
به انتاج الشي واما في اشيا خارجة عن القياس مثل تخجيل الخصم وترديد قوله والاستهزاء به وقطع
كلامه والاعراب عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري ذلك وهي عشرة
ولا حاجة الى ذكرها واما اللواتي في القياس المطلوب به انتاج الشي فانا نذكرها المغلطات
في القياس ان هذه المغلطات اما ان تقع في اللفظ واما ان تقع في المعنى واما ان تقع في صورة
القياس واما ان تقع في مادته واما ان يكون غلطا او يكون مغالطة النفسية اقول يريد ان
نعرف وجوه الاغاليط الواقعة في القياس الذي منه انتاج المطلوب وبين مقاومة السوفسطائية
من افعالهم اعلم ان السوفسطيقي صناعة تنزل بالجملة ويتشبه بها من غير ان يكون كذلك وافعال
السوفسطائية اما في القياس الذي يطلب منه النتيجة واما في اشيا خارجة عن القياس وقد
عد الشيخ بعضها ولا حاجة بنا الى تعديدها وانما المحتاج اليه ههنا بيان ما له مدخل في القياس فنقول
الغلط في القياس اما ان يكون في اللفظ واما ان يكون في المعنى واما ان يكون فيهما وكل واحد
منهما اما ان يكون في مبادي القياس وهي المقدمات التي منها يتالف القياس واما ان يكون
في صورة القياس التي هي التاليف واما ان يكون فيهما فهذه اصناف الاغاليط الواقعة في القياس
وسنفصلها ان شاء الله تعالى قال الشيخ ونحن نعلم انه اذا ترتبت الاقاويل القياسية ترتيبا على
شكل من الاشكال وكان هناك احد اولى مما بين اعني الحدود واجزائها مما بين اعني المقدمات
وكان الضرب من الشكل منتجا والمقدمات صادقة وغير المنتجة واعرف منها ان ما يلزم

فصل

عنه يلزم لزوما حقا فاذن القول الذي لا يلزم عنه الحق واعني القياس السوفسطاي اما ان
لا يكون ترتيبه بحسب شكل من الاشكال او لا يكون بحسب ضرب منتج او لا يكون هناك الاجزا
الاولى والاجزا الثواني متباينة واما ان لا يكون المقدمات صادقة واما ان لا يكون غير
المطلوب واما ان لا يكون اعرف منه التفسير قال رحمه الله للقياس امور ستة آ ان (الفوائد)
يكون تاليفه على شكل من الاشكال الاربعة التي ذكرناها ب ان لا يكون اجزاؤه الاول وهي
الحدود التي يتالف منها المقدمات متباينة واجزاؤه الثواني وهي المقدمات التي تالف ١٦٦
منها القياس ايضا متباينة ج ان يكون الضرب من الشكل منتجا وقد عرفت اي الضروب
تنتج واتيها لا ينتج د ان يكون المقدمات صادقة ه ان يكون المقدمات غير النتيجة و ان
يكون اعرف من النتيجة فانه متى النتيجة الحقة فيلزم من هنا ان القياس الذي لا ينتج النتيجة
الحقة هو الذي اختل وفسد فيه بعض هذه الامور او كلها لان هذه الامور الستة لو كانت كلها
صحيحة لكانت النتيجة حقة صحيحة والنتيجة ليست حقة اذا الكلام فيها فحصل ان
الامور الفاسدة في القياس تنحصر في ستة آ ان لا يكون تاليفه على شكل من الاشكال تال
الشيخ فاما الاول فهو ان لا يكون تاليفه من اقاويل جازمة او يكون من جازم واحد
فقط او يكون من جوازم فوق واحدة الا انها عدمية للاشتراك التاليفي وذلك على وجهين
اما ان يكون عدمها للاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعا واما ان يكون في الحقيقة
فقط ولها في الظاهر اشتراك فان كان لها في الظاهر اشتراك فهناك لفظ يفهم منه
معان فوق واحدة فيكون له ذلك اما بحسب بساطته واما بحسب تركيبه واذا كان
بحسب بساطته فاما ان يكون لفظا مشتركا وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها احق به من
(المطر) بعض كالعين الواقع على العين وآلة البصر والدينار ومن جملة ذلك ما قد يسمى لفظا مشككا وهو المتناول
للشي وضده كالجلل والناهل واما ان يكون لفظا متشابها وهو الواقع على عدة متشابهة
الصور مختلفة في الحقيقة ولا يكاد يوقف على مخالفتها كالناطق الواقع على الانسان والفلك
والملك والحي الواقع على الاله والانسان والنبات وكل ما له يدوحركة في جوهره واما لفظا منقولا
(عدة) وهو الواقع على عدة لمعان ولكن وقوعه على احدها اقدم على ان المتاخر مسمى به على الحقيقة كلفظة (من)
المنافق والفاسق والكافر ولفظ الصوم والصلوة واما لفظا مستعارا وهو الذي اخذ للشي (على)
من غير ان ينقل في اللغة فجعل اسما له على الحقيقة وان كان في الحال يراد به معناه كقول القايل ان
الارض ام البشر واما لفظا مجازا وهو الذي يطلق في الظاهر على الشي والمطلق عليه في الحقيقة
غيره كقول القايل سل المدينة اي اهلها وربما كان اللفظ المشترك ليس لاشتراكه هذه الاحوال
في جوهره بل في صيغته واحواله كاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول والذكر والانثى وما جرى
مجراه والمغالط بعض ضعفا العقول ان الهيولى قد ينبغي ان يقال انها ينفعل فعلا ما لانها قابلة (للنا)
(الاولى)

للتاثير والقبول فعل واما الذي يكون بحسب التركيب فقد يكون لاستناد حروف النسق الى
اشيا مختلفة كقول القايل كل ما علمه الحكيم فهو كما علم فان هو هاهنا ينعطف على كل ما وعلى الحكيم
وبحسبه يختلف المعنى وقد يكون لتغيير الترتيب الواجب ويكون لمواضع الوقف والابتداء
وقد يكون لاشتباه حروف النسق انفسها ودلالتها على معان عدة في النسق ولهذا قد تصدق الشي
مجتمعا فيظن انه قد تصدق مفترقا فيقال ان الخمسة زوج وفرد معا اذ هي ثلثة واثنان
١٦٧ ولان الخمسة زوج والخمسة ايضا فرد والسبب فيه اشتباه دلالة الواو فانها يدل عن جميع الاجزا (جمع)
ويدل على جميع الصفات ويصدق الشي مفترقا فلا يصدق مجتمعا كقول القايل زيد طبيب
ويكون جاهلا في الطب وزيد بصير ويكون كذلك في الخياطة فاذا قيل زيد طبيب بصير او هم (الخياطة)
الغلط لاشتباه الحال من استنباط البصر في الطب بحسب هذا اللفظ وبين انفراده بنعت زيد التفسير
قال رحمه الله اقول الغرض من هذا الكلام بيان المغاليط الواقع من جهة اللفظ والكثر يكون
من جهة الالفاظ المشتركة بين معنيين فصاعدا وذلك اما ان يكون بحسب بساطته او بحسب
تركيبه وما هو بحسب بساطته فاما ان يكون في جوهره واما في هيئته والذي في جوهر اللفظ و
وضعه فمثل اللفظ الواقع على معاني عدة ليس بعضها به اولى من بعض كالعين الواقع على آلة البصر
والدينار وعين الما وغير ذلك من الالفاظ المشتركة ومن جملة ذلك اللفظ المشكل وهو المتناول
(الصور) للشي وضده واللفظ المتشابه وهو الواقع على معاني متشابهة مختلفة في الحقيقة واللفظ المنقول
وهو الواقع على معاني لكن وقوعها على احدها اقدم على ان المتاخر يسمى به على الحقيقة اي صار
حقيقة في المتاخر وهو الاسما المنقولة شرعا او عرفا واللفظ المستعار والمجاز واما الاشتراك في
هيئته وصيغته فكاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالقابل الذي صيغته صيغة الفاعل
وليس له فعل فيظن من حيث الصيغة ان القبول فعل حتى اعتقد بعض ضعفا العقول ان
الهيولى الاولى لها فعل لانها قابلة والقابل فاعل للقبول واما الاشتراك التركيبي فقد يكون لامور
آ انصراف الكنايات ودلايل الصلات الى امور مختلفة مثل قول القايل كل ما علمه الحكيم فهو
كما علمه فان هو اذا انصرف الى الحكيم كان معنى الكلام مغايرا له لو انصرف الى كل ما ب تردد
حروف النسق بين دلالته على جمع الاجزا وبين دلالته على جمع الصفات مثل قولك الخمسة زوج
وفرد فانه اذا اريد به جمع الاجزا صدق لان الخمسة حاصلة من جزوين ثلثة وهو اثنان
واحدهما زوج والاخر فرد وان اريد به جمع الصفات كذب لان الخمسة لا يجتمع فيها صفة الزوجية
والفردية فيعرف من هذا انه قد لا يصدق متفرقا فانما يصدق مجتمعا فانك اذا قلت الخمسة
زوج وسكت كذب قولك لان حمل الشي وحده لا يفهم منه في العادة الا كون الشي موصوفا به لا كونه
جزا منه وقد يصدق الشي متفرقا ولا يصدق مجتمعا فيمكن ان يكون زيد طبيبا غير ماهر في الطب ويكون
ماهرا في الخياطة فاذا قيل زيد طبيب صدق واذا قيل زيد بصير صدق لانه اذا صدق عليه انه

بصير بالخياطه صدق عليه انه بصير لان المقيد اذا صدق صدق المطلق من غير عكس فاذا
جمع بينهما فقيل زيد طبيب بصير اوهم من حيث العادة كونه بصيرا فى الطب فهو كاذب وان
كان يصدق اذا عنى به حال الجمع ما يعنى به حال الافراد لكن السابق الى الفهم رجوع البصير الى
الطب فمنشا منه اشتراك تركيبى لتردد البصير بين كونه بصيرا فى الطب وبين كونه بصيرا فى
شى اخر ومن الوقف والابتدا لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم فان معنى الكلام
١٦٨ اذا وقف على الله يغاير معناه اذا وقف على الراسخين فى العلم قال الشيخ واما السبب الثانى
وهو عدم التماين فى اجزا القول القياسى فانه لا يشتبها فيما يكون الاجزا الاولى فيه بسايط بل فيما
يكون فيه الفاظا مركبة ثم ينقسم قسمين فاما ان يكون اجزا المحمول والموضوع متماينة فى الوضع
ولكن غير متماينة فى الاتساق واما ان لا يكون متماينة فى الوضع فيكون هناك شى هو من الموضوع
فيتوهم انه من المحمول او من المحمول فيتوهم انه من الموضوع مثال المتماين فى الوضع دون الاتساق
قول القايل الانسان بما هو انسان اما ان يكون ابيض او لا يكون ابيض فقوله بما هو انسان
يشكل اهو جزء من الموضوع او من المحمول فلا يبعد ان يقع من هذا وامثاله مغالطات يصعب
حلها وقد يعرض هذه المغالطه فى جميع انحاء التركيب المتشابهة النفس اقول الغلط فى
صورة القياس اما ان يقع بشركة المقدمات واما ان يقع بغير شركة بل فى الصورة وحدها
اما الذى بشركة المقدمات فهو ان لا يكون الاجزا الاول التى هى الحدود او الاجزا الثوانى
التى هى المقدمات متماين مثال الاول هو ان يعبر عن الاصغر والاوسط باسمين مترادفين
او عن الاوسط والاكبر بمترادفين فلا يوجد فى القياس حدوده الثلثه فى المعنى فيختل صورته
بسببه وههنا من المصادرة على المطلوب الاول او كان الاوسط لفظا مشتركا فيستعمل فى
المقدمتين بمعنييه المختلفين ومثال الثانى وهو عدم التماين فى المقدمات فلا يشتبها فيما اجزاؤه
الاولى بسايط بل فيما يكون الفاظا مركبة ثم ينقسم قسمين على ما ذكر فى الكتاب واما الغلط
فى صورة القياس وحدها فياتى ان شاء الله قال الشيخ واما الكذب فى المقدمات فلا
محاله ان الطبع اذا اذعن للكاذب فانما يذعن بسبب ما ولان له شبهة الى الصدق فى حال ما
ومن بلغ الى ان يصدق باى شى اتفق بلا سبب فقد انخلعت عنه الغريزة البشرية فاذن ذلك
السبب اما فى لفظه واما فى معناه فالذى فى اللفظ فنظير ما نذكره من ذلك مثل اشتراك
معنى فى لفظ التوهم التساوى بينهما فى كل الحكم ومثل اشتراك لفظين فى معنى وافتراقهما
فى معنى معتبر فى اللفظ فانه اذا كان كذلك اوهم ذلك ان الحكم فى اللفظين واحد وربما
كان لاحد اللفظين زيادة معنى بغيره الحكم ومثاله هذا الخمر والسلافة فان معنى واحدا
قد اشترك فيه هذان الاسمان ثم للسلافة زيادة معنى واما الذى من جهة المعنى فلا يخلو
اما ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذى لا يصدق الحكم فيه على شى من موضوعه ولا فى
حال

بومهم

حال من الاحوال ولا فى وقت من الاوقات واما ان يكون كاذبا فى الجزء وهو ان يكون الحكم فيه
يصدق على شى من الموضوع او فى وقت او فى حال فان كان كاذبا فى الكل فينبغى ان يكون له شركة
مع الصادق فى المعنى وذلك المعنى قد يكون جنسا او فصلا او اتفاقا فى عرضى او اتفاقا فى مساواة
النسبة وانت تعلم انه قد يكون شركة عامة فيما سوى الجنس والفصل فانه قد يكون المشترك
فيه عارضا كليا للموضوعين وقد يكون كليا لاحدهما وفى بعض الاخر وقد يكون كليا لاحدهما وفى ١٦٩
بعض الاخر وقد يكون كليا لاحدهما وفى بعض الاخر وقد يكون فى بعض كل واحد منهما واما الذى
يصدق لا فى الكل فاما ان يكون فى بعض الموضوع فقط او يكون فى كل واحد من الموضوع ولكن
فى وقت دون وقت او يكون فى كل وقت ولكن بشريطة لا على الاطلاق ولكن لا بشريطة او تكون
الشريطة اما بالعرض فى القول او فى غيره المالف فى القول فان لم يكن بالمنافيه فاما ان يكون
افرادا فيه واما غير افراد فيه وان كان ايضا عارضا لبعض الموضوع فاما طبيعى واما اتفاقى و
جميع هذه لايهام العكس فانه اذا اتفق ان روى سيال اصفر من اعين المرة ثم اعوان روى
سيال اصفر غير ظن انه مرة وربما كان حلوا كالعسل وسبب ذلك انه اذا وجدت المرة مرة
ظن ان كل سيال اصفر مرة اذ كانت المرة سيالة صفراء التفسير قال رحمه الله اقول السبب
الثالث الموجب للغلط فى القياس كذب المقدمات وانما هو لتشابهها بالصادقة اما فى اللفظ
او فى المعنى فان الكاذب لا يميل ذهن العاقل الى التصديق به الا لمناسبة بينه وبين الصادق
وهذه النسبة قد تكون فى اللفظ والمعنى اما اللفظى فاكثره من جهة الالفاظ المتناسبة الملتبسة بالمترادفة
وهى التى تشترك فى معنى معتبر فى اللفظ فيغفل الذهن عن المعنى الذى به الافتراق
ويحمل اللفظين محملا واحدا فى جميع الاحكام وربما كان لاحد اللفظين زيادة معنى تغير
به الحكم مثل الخمر والسلافه فان للسلافه زيادة معنى من الصفاء وكالسيف والصارم فان
الصارم وضع لما وضع له السيف مع وصف الحدة واما مشابهة المقدمات الكاذبة بالصادقة
من جهة المعنى فلا يخلو اما ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذى لا يصدق الحكم فيه على شى
من موضوعه البتة ولا فى حال ولا فى وقت واما ان يكون كاذبا بالجزء وهو الذى يصدق الحكم
فيه على شى من الموضوع او فى وقت او فى حال واما ان لا يكون كاذبا فيهما بل فى جهة الحكم اما
ما يكون كاذبا بالكل فانما يكون مشابها للصادق باشتراكه مع الصادق فى معنى كلى وذلك
اما جنس او فصل او عارض اما حقيقة واما وهما مثال الاشتراك الحقيقى هو ان نحكم على كل
بياض انه جامع للبصر بسبب ان السواد جامع للبصر فيتوهم ان جمع السواد للبصر هو لكونه لونا
والبياض لون فيثبت له هذا الحكم او يحكم على البياض بالسواد او بالعكس لان اللون صادق على
كل واحد منهما فيتوهم انه لما صدق عليهما شى واحد وجب ان يصدق احدهما على الاخر وهنا غير
واجب او يقع تحت كل واحد منهما متقابلان ومختلفان واما الاشتراك الوهمى فمثل ان البارى مشار الى

او يكون على الاطلاق

وكان

جهة سبب ان الجسم مسا والى جهة لتوهم اشتراك الصادق والكاذب في اوهما محسوسين واما
ما يكون كاذبا بالجزء فمثه ما يكون الحكم انما يصدق على الجزئي فيحمل على الكلي الذي فوقه كالحاجل
الذي لا يصدق الا على الانسان فيحمل على الحيوان فيكون الحكم كاذبا في بعضه اذ بعض الحيوان
ليس بضاحك ومن هذا توهم ان الموجب الكلي ينعكس موجبا كليا فانه اذا رأى ان كل مر اصفر
هو مر ظن ان كل سيال اصفر هو مر ومن هذا القبيل الحكم على انه الشي ما يصدق على الشي ومن الكاذب ١٧٠
في الجزء ما يصح الحكم على موضوع بشرط او في حال او في وقت فيوجد بدون ذكر الشرط او بغير الحال
او دائما في كل وقت او في وقت اخر دون ذلك الوقت واما ما يكون الكذب في جهة الحكم
فمثل اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ومثل اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبالعكس قال
الشيخ واما الذي يكون من جهة المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذي بالمصادرة
على المطلوب الاول في المستقيم والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف وقد اشير الى ذلك فيما قد
سلف التفسير قال رحمه الله اما الغلط في القياس من جهة ان المقدمات غير النتيجة
فهو ان يكون المقدمة نفس النتيجة لكن غير لفظها مع الاعتبار بمغايرة اللفظ فقط لا التغاير
وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول وقد سبق شرح ذلك قال الشيخ واما الذي يكون من
جهة ان المقدمات ليست باعرف من النتيجة فيكون بالاشياء التي تساوي النتيجة في المعرفة
والجهالة او بالامور الاشياء التي تتأخر عنها في المعرفة ولكن سبيلها سبيل القياس الدوري وما اشبه
الى ذلك فيما قد سلف التفسير قال رحمه الله الغلط الاخر في القياس هو ان لا يكون المقدمات
اعرف من النتيجة وحينئذ اما ان تكون مساوية لها في المعرفة كالمتضايفات اذا بين بعضها
بالبعض الاخر واما اخفى منها وهي اما ان لا يكون بيّنة بالنتيجة او يكون بيّنة بها و
بين بالنتيجة اذا جعل مقدمة في بيان النتيجة كان دورا ويرجع حاصله الى بيان الشي بنفسه
قال الشيخ وقد يجتمع لك من جملة هذا ان جميع اسباب المغالطة في القياس اما لفظي واما
معنوي واللفظي اما ان يكون في جوهر اللفظ المفرد واما في تركيب [illegible]
[illegible] من خارج او [illegible] صادق
[illegible] صادقا او [illegible] صادقا واما المعنوي فاما ان يكون
[illegible]
اللوازم واما المصادرة على المطلوب الاول واما اخذ ما ليس بعلة علة واما [illegible]
[illegible] قال رحمه الله [illegible] التقسيم [illegible]
اصناف الغلط الواقع في القياس هو ان يقال الغلط اما ان يقع من جهة مادة القياس اعني
المقدمات واما ان يقع من جهة صورته [illegible] والواقع في المقدمات
[illegible] غير النتيجة والواقع [illegible] المقدمات

الا اشتباهها بالصادقة اما في اللفظ واما في المعنى وقد ذكرنا هذه الاقسام واما الغلط في
صورة القياس فاما ان يكون بشركة المقدمات او من غير شركة بل في الصورة وحدها اما
الذي يكون في صورة القياس وحدها من غير شركة فاما ان يكون لان تأليفه ليس على تأليف
الاشكال بان لا يكون فيه مشترك الاشتراك الخاص واسقاط الاشتراك اما في الظاهر والحقيقة
واما في الحقيقة دون الظاهر وهو ان يكون اللفظ مشتركا واما ان يكون لانه لم يوجد شرط انتاج
شكل هو من ضروبه قال الشيخ قد اقتصرنا لك من علم المنطق على هذا القدر فقد
١٧١ عرفناك طريق نيل الصواب وهو القياس البرهاني والحد المحقق وطريق التحرز من الخطا
وهو ما عرفناك من المواضع التي يغلط فيها في المقاييس والحدود ولم نطول المنطق بذكر الامور
الخارجة عن هذين الغرضين وان كان لا يخلو عن نفع وهي مثل المواضع الجدلية والاتها
واستعمالها ومثل المقاييس الخطابية وموادها وكيفية التصرف فيها ومثل الاقاويل الشعرية
وموادها واغراضها فان احببت ان تطلع عليه فاطلبه من كتابنا الذي يسمى بالشفاء التفسير
قال رحمه الله قد عرفت ان القياس البرهاني هو المركب من مقدمات بديهية اولية وان المقصود
منها حصول اليقين والحد الحقيقي هو الدال على تمام الماهية واما القياس الجدلي فهو المركب من
مقدمات مشهورة او مسلمة وفايدته اقناع المتعلمين والزام الخصم والقياس الخطابي مركب من
مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة في بادي الراي ومنفعة الخطابة الاقناع اما في العقايد
كما يستعان في العقايد الالهية بالاقوال الخطابية واما في الاعمال وهو اما في الامور المشاورية
وغايتها الاذن في نافع او منع عن ضار وزمانه المستقبل واما في الامور المشاجرية وغايتها شكاية او
اعتذار عن ظلم او تعدد وزمانه الماضي واما في الامور المنافرية وغايتها مدح او ذم ويكون بفضيلة
او نقيصة وزمانه الحال الحاضر والقياس الشعري مركب من مقدمات مخيلة وان كانت لا يصدق
بها لكنه ينبسط الطبع او ينقبض عنه مع العلم بكذبه كمن يقول لا تأكل هذا العسل فانه مرة مقيئة
والمرة المقيئة لا يؤكل فيتوهم انه حق مع معرفة الذهن بانه كذب فينفر الطبع عنه ومثل ما يقال
ان هذا قد نجس بشيء في العين مع العلم بكذب هذا القول ومنافع القياسات الشعرية
قريبة من منافع القياسات الخطابية فانه انما يستعان بها في الامور الجزئية دون الكلية في العلوم
وهذا اخر الكلام في شرح المنطق من كتاب النجاة والحمد لله شكرا

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الاولى من الطبيعيات من كتاب النجاة الفصل الاول في بيان موضوع هذا العلم
قال الشيخ نريد ان نحصر جوامع العلم الطبيعي فالعلم الطبيعي صناعة نظرية وكل صناعة نظرية
فلها موضوع من الموجودات او الوهميات فيه تنظر تلك الصناعة وفي لواحقه وموضوعه
الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات
التفسير قال رحمه الله ههنا ابحاث البحث الاول في تعريف العلم الطبيعي العلم اما ان يكون
علما بما يكون لقدرتنا واختيارنا فيه تاثير واما ان لا يكون والقسم الاول يسمى حكمة عملية واما ١٧٢
القسم الثاني فيسمى حكمة نظرية وهي اما ان يكون بحثا عما يجب ان يكون في مادة واما ان يكون
بحثا عما لا يجب ان يكون في مادة بل يمكن ان يكون في مادة وان لا يكون اما الذي يجب ان يكون
في مادة فاما ان يجب ان يكون في مادة معينة وهو العلم الطبيعي وذلك الاجسام الطبيعية فان
لكل واحد مادة معينة واما الذي يجب ان يكون في مادة لكن لا يجب ان يكون في مادة معينة
وهو المسمى بالعلم الرياضي وذلك مثل الاشكال فان المثلث مثلا وان كان يحتاج الى مادة لكنه
يحل في اي مادة اتفق واما القسم الذي لا يجب وجوده في مادة اصلا فهو المسمى بالعلم الالهي وذلك
مثل الوحدة والكثرة والكلي والجزئي ونحوها من الامور التي تعرض بان للمجردات المفارقات و
اخرى للماديات المقارنات البحث الثاني في تعريف الصناعة النظرية اما الصناعة
فالمراد منها كل علم يتكلم فيه ويبحث عنه واما النظرية فاعلم ان العلم اما ان يكون بديهيا واما ان
يكون كسبيا وذلك لان حصوله اما ان يتوقف على ترتيب امور معلومة في الذهن متادية اليه واما
ان لا يتوقف عليه بل هو حاصل ابتداء والقسم الاول هو النظري والقسم الثاني هو البديهي واذا عرفت
هذا فلا شك حينئذ ان العلم الطبيعي علم نظري البحث الثالث قد عرفت في المنطق ان
الموضوع يطلق على معان وعرفت ان كل علم يبحث عن اعراضه ولواحقه الذاتية ولما كان العلم الطبيعي
من العلوم النظرية وجب ان يكون له موضوع يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وقوله وكل صناعة
نظرية فلها موضوع من الموجودات او الوهميات المراد منه ان كل علم نظري فله موضوع وذلك
الموضوع لا بد وان يكون موجودا في الخارج او في الذهن حتى يمكن ان يبحث في ذلك العلم عن
اعراضه ولواحقه لان ما لا تحقق له بوجه ما لا يمكن اثبات شيء له وقوله وموضوعه
الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير اعلم ان العلم الطبيعي لا يبحث عن الجسم من حيث انه واجب
او ممكن او من حيث انه محدث او قديم او كلي او جزئي فليس البحث عن هذه الامور بحثا طبيعيا
بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن وبالجملة من حيث انه يتغير فلهذه الدقيقة قال الاجسام
الموجودة بما هي في التغير قال الشيخ وبعض موضوعات العلوم لها مبادئ واوايل بها توجد
وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة فاذا الموضوع هذا العلم مبادئ هي علل في وجوده التفسير المراد من
المبادي

الاجزاء والاسباب وانما حكم على بعض موضوعات العلوم بهذا الحكم ولم يحكم على جميع موضوعات
العلوم بهذا الحكم لان موضوع العلم الالهي الموجود المطلق وليس له اجزاء واسباب وايضا فلانه
لا بد من انتهاء موضوعات العلوم الى موضوع غير مركب من الاجزاء والمبادي قطعا للدور
والتسلسل وانما قال وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة يعني موضوع العلم الطبيعي له اجزاء واسباب
لان موضوعه الجسم وهو مركب من مادة وصورة وله اسباب بها توجد قال الشيخ وللعلوم
ايضا مبادئ واوايل من جهة ما يبرهن عليها وهي المقدمات التي لا يبرهن في ذلك العلم
بل انما يبرهن في علم اخر والعلم الطبيعي من تلك الجملة التفسير المبادي اما ان يكون
مبادي لجميع مسايل ذلك العلم واما ان يكون مباديا لبعض مسايله اما القسم الاول فاما ان
يكون بينا بنفسه واما ان لا يكون والقسم الثاني لا بد من تعيينه وهو اما ان يبين في ذلك
العلم واما ان يبين في علم اخر وليس يمكن ان يبين في ذلك العلم لانه لما كان مبدا لجميع مسايل
ذلك العلم فلو بين في ذلك العلم لصار مسالة من مسايل ذلك العلم ويلزم حينئذ كون الشيء مبدا
لنفسه ومعرفا لنفسه وهو محال فاذن لا بد وان يبين في علم اخر ثم لا يخلو اما ان يكون
ذلك العلم الاخر علما يتوقف اثباته على هذا العلم واما ان يكون علما لا يتوقف اثباته عليه والقسم
الاول باطل لانه لما فرضنا ان ذلك المبدا مبدا لجميع مسايل هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدا
لذلك العلم الاخر فلو فرضنا ذلك العلم مبدا لاثبات هذا العلم لافتقر كل واحد منهما الى الاخر
ويلزم الدور فثبت انه لا يمكن بيان مبدا هذا العلم الا في علم اخر يكون ذلك العلم الاخر غنيا عن هذا
العلم فيكون ذلك العلم اعلى مرتبة في العلومية واما القسم الثاني وهو ان لا يكون ذلك المبدا
مبدا لجميع مسايل ذلك العلم بل لبعض مسايله فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدا في ذلك العلم
بعينه بشرط ان لا يدور وهو ان يكون لهذا العلم مبدا اخر هي باثبات مسايل اخرى غير الاول
فبهذا الطريق يمكن اثبات شيء من مبادي علم في ذلك العلم بعينه قوله وللعلوم ايضا مبادي
واوايل من جهة ما يبرهن عليها فالمراد منه ان العلوم النظرية لا بد وان يكون مستفادة
من البراهين والبرهان يتركب من مقدمات يقينية قوله وهي المقدمات التي لا يبرهن في ذلك
العلم بل انما يبرهن في علم اخر واعلم ان الشيخ اجرى هذا الكلام على الاغلب والتحقيق
ما ذكرناه قوله والعلم الطبيعي من تلك الجملة يريد به ان للعلم الطبيعي مبادي لا يبرهن عليها
في ذلك العلم وانما يبرهن بها مسايل العلم الطبيعي ويبرهن عليها في علم اخر على ما ذكرنا قال
الشيخ وليس ولا على واحد من اصحاب العلوم الجزئية اثبات مبادي موضوع علمه ولا اثبات صحة
المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم بل بيان مبادي العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي
وهو العلم الالهي والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة وموضوعه الموجود المطلق والمطلوب فيه
المبادي العامة واللواحق العامة فليضع المبادي الحلية للعلم الطبيعي وضعا التفسير
الذي يحوي العلم الجزئي

اقوص

قال رحمه الله العلم الجزئي هو الذي يبحث فيه عن بعض الموجودات مثل العلم الطبيعي فانه
علم يبحث عن الموجودات المفتقر الى المادة في الخارج والذهن واذا عرفت ان العلم الطبيعي
علم جزئي وكل علم جزئي فلا بد له من مبادي بها يبرهن مسايله فاذن العلم الطبيعي له مبادي
بها يبرهن مسايله ثم ان تلك المبادي قد يكون بينة بنفسها وقد يحتاج ان يبين ويبرهن عليها في
علم اخر ويكون في هذا العلم مستعمله على سبيل الاصول الموضوعة لانه لو برهن صاحب علم على
مبدا علم من حيث انه صاحب ذلك العلم لزم الدور وهو محال بل يجب ان ذلك المبدا ١٧٤
في علم اعلى منه الى ان ينتهي الى العلم الكلي المتكفل ببيان مبادي العلوم كلها ويسمى هذا العلم
باسماء احدها العلم الكلي وانما سمي به لان اكثر اقسامه يبحث عن الامور الكليه فسمي باسم
اكثر اجزاه واقسامه وثانيها العلم الالهي وانما سمي بهذا الاسم لان فيه يبحث عن الامور المتعلقه
بواجب الوجود لذاته وهو الله تعالى وهذا هو العلم الالهي خاصه فيسمى هذا المجموع بالعلم
الالهي تسميه للشي باسم اشرف اقسامه وثالثها علم ما قبل الطبيعه وقد سماه بعلم ما بعد
الطبيعه وهما صحيحان اما انه علم ما قبل الطبيعه فلان العلم الالهي متقدم بالشرف والفضيله
على العلم الطبيعي اما اولا فلان المفارقات اشرف من المقارنات واما ثانيا فلان
المجردات علل للطبيعات فيكون مقدمة بالذات واما انه علم ما بعد الطبيعه فلانه
متاخر عن العلم الطبيعي الاول في التعلم والتعليم الفصل الثاني في الاصول الموضوعة
في العلم الطبيعي قال الشيخ في المبادي التي يتسلمها الطبيعي ويبرهن عليها الناظر
في العلم الالهي نقول ان الاجسام الطبيعيه مركبه من مادة اي محل وصورة هي فيه حاله
لما ثبت ان للعلم الطبيعي مبادي بها يبرهن مسايله ولا يبرهن عليها في العلم الالهي اراد ان
يعد تلك المبادي عدا ويسمي تلك المبادي اصولا موضوعة ومصادرات المبدا الاول كون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو قوله ان الاجسام الطبيعيه مركبة من مادة اي محل
وصورة هي حالة فيه واعلم ان لفظ الجسم يطلق على المقدار الذي هو الطول والعرض
والعمق ويسمى الجسم التعليمي وهو عرض قايم بالجسم الطبيعي ويطلق على الجسم الذي هو قايم بالنفس
ويسمى الجسم الطبيعي وهو مركب من مادة هي محل وصورة جسميه هي حالة فيها فلهذا قال الاجسام
الطبيعيه مركبه من مادة وصورة فان قيل ما السبب في انه جعل كون الاجسام مركبه من
مادة وصورة من مبادي العلم الطبيعي مع انه لا يصرح عليه الا مسائلهم من العلم على ما ذكر
سمعنا استاذنا في شرح العيون يقول لما كان موضوع هذا العلم الجسم الطبيعي من حيث
انه يتغير والجسم الطبيعي مركب من المادة والصورة فكانا مبدائين للموضع هنا فلا جرم
جعلها مبادي له اذ لا بد من وضعها اولا ثم وضع الجسم الطبيعي قال الشيخ ونسبة المادة
الى الصورة نسبة النحاس الى التمثال التفسير الهيولى اما اولى واما ثانيه اما الهيولى

اقوص

الاولى فهو محل للصورة الجسميه واما الهيولى الثانيه فهي محل الصورة النوعيه ومثال التماثيل
فانه مادة وهيولى للصورة التمثاليه ومثل الخشب لصورة السرير فانه مادة وهيولى للصورة
السريريه وانما اورد المثال من الهيولى الثانيه لانه اظهر فذكره لزيادة التفهيم قال الشيخ
والعام لها كلها من الصور الاقطار الثلثه اذ كل واحد من الاجسام يمكن ان نفرض فيه
امتدادا اولا وامتدادا ثانيا مقاطعا له على زاويه قايمة وامتدادا ثالثا مقاطعا
للامتدادين على زاوية قايمة والزاوية القايمة هي التي يحدث من بعد قايم على بعد ١٧٥
ليس ميله الى احدى الجهتين اكثر من ميله الى الاخرى فهذا معنى كون الجسم ذا اقطار
ثلثه وان كان في نفسه شيا واحدا التفسير الصورة لفظ مشترك يطلق على معان
احدها الصورة الجسميه التي هي مقومة للمادة الجسميه وثانيها الصور الطبيعيه وثالثها
الاشكال ورابعها المقدار المسمى بالبعد والامتداد فالمراد من الصورة ههنا هذا المعنى
ولا شك ان الاجسام مشتركه في الابعاد الثلثه لان كل جسم يمكن ان نفرض فيه بعدا
اولا وبعدا ثانيا واقعا على زاويه قايمة وبعدا ثالثا واقعا عليهما على زاويه قايمه
ولهذا فسروا الجسم بانه الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثه المتقاطعه على الزوايا القايمة
واعلم ان في هذا التعريف قيودا الاول قوله هو الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد
وانما ذكر امكان فرض الابعاد ولم يذكر الابعاد بالفعل لان الجسم قد يخلو عن الابعاد
بالفعل كالكرة المصمتة لكن لا يمكن خلوه عن امكان الابعاد فيه فان قيل ما المراد من الامكان ههنا
قلنا المراد منه هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصله على طريق الوجوب كالافلاك
وما يكون حاصله بالفعل لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصريه وما لا يكون شي منها حاصلا
بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانه لو اريد به الامكان المقارن للعدم لتوجه
النقض على الحد او الرسم بالجسم الذي يكون الابعاد حاصل فيه بالفعل لان القوة غير باقيه مع الفعل
قوله على زوايا قايمة ولا بد من تفسير الزاويه القايمه وقد ذكر الشيخ ههنا ونقول اذا وقع خط
منتصب على خط نائما ان لا يكون ميله الى احد الجانبين اكثر من ميله الى الجانب الاخر حصلت زاويتان
قايمتان هكذا وان كان ميله الى احد الجانبين اكثر من ميله الى الجانب الاخر حدث زاويتان احدهما
حادة والاخرى منفرجه هكذا فان قلت لم شرط كون الزاوية قايمة في تعريف الجسم قلت لانه
لا يقبل الا فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القايمه اما اذا كانت الزوايا غير قايمة فالجسم
فلانه يمكن ان يفرض في الجسم اكثر من ثلثه ابعاد متقاطعة على زوايا غير قايمه قال الشيخ
والاقطار التي يكون في الجسم لا تقوم في عين تلك المادة الموضوعة لها بطباعها التفسير هذا الكلام
يحتمل معنيين احدهما ان الصورة الجسميه لا تنفك عن المادة وثانيهما ان كل جسم يستحق مقدارا
المادة هي موضوعه لذلك المقدار فيمتنع ان يحصل ذلك المقدار لجسم اخر قال الشيخ والمادة لا يتعرى

ايضا

اقول

عن البعد الذي فيه نفرض هذا الاقطار الثلثة فكان الصورة الجسمية وهذا من المبادي
الموضوعة لهذا العلم وبيان البرهان عليه في العلم الكلي ان شاء الله واعلم ان البعد يطلق بالاشتراك
على الصورة الجسمية وعلى مقدار الجسم قال الشيخ وتلك المادة لا يوجد في حدها لا هذا البعد
ولا هذا الاقطار على انها جزء من وجودها بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت حالة فيها
مقارنة لها وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر واذ ليس لها ذلك بذاتها بل هي مستعدة لقبوله ١٧٦
فلا عجب ان يكون مادة واحدة يقبل حجما فما فوقه ودونه وينقل من حجم الى حجم وهذا جائز في الوجه
التفسير قال رحمه الله الغرض من هذا الكلام اثبات امكان التحليل وهو ان يصير
حجم الجسم اعظم من غير ان ينضم اليه شي من خارج او يقع في داخله فرج وضده التكاثف والتخلخل
كلامه هو ان مادة الجسم ليس لها في ذاتها حجمية ومقدار وان كانت هي محلا للحجمية والمقدار واذا
كان كذلك كانت نسبة المقادير اليها بالقبول على السوية وحينئذ لا يبعد ان يكون مادة لها
مقدار اصغر يقبل مقدارا اكبر وبالعكس فان قلت هيولى الفلك ليس لها في ذاتها حجم ومقدار
مع انها لا يقبل الا ذلك المقدار المعين وذلك الشكل المعين قلت نحن ندعي امكان تبدل
المقادير المختلفة في الاجسام العنصرية ومادة الفلك مخالفة بالماهية لمادة الاجسام العنصرية
ولا يلزم من ثبوت حكم لشي ثبوته لما خالفه فلنتبه لهذه الدقيقة قال الشيخ فلا عجب ان يكون
مادة يقبل حجما فما فوقه ودونه وهذا دعوى منكر غير عام قوله وتلك المادة لا يوجد
في حدها لا هذا البعد ولا هذا الاقطار على انها جزء وجودها فمعناه ان لا الصورة الجسمية
ولا المقدار جزء من الهيولى وقوله بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت حالة فيها
مقارنة لها فهذا كالمكرر وقوله وليس للمادة بذاتها مقدار وقد رهنا ايضا مكرر من
غير فائدة قوله واذ ليس لها ذلك بذاتها بل هي مستعدة لقبوله فلا عجب ان يكون مادة
يقبل حجما فما فوقه ودونه وينتقل من حجم الى حجم المراد منه هو انه لما كانت المادة ليس لها
في ذاتها مقدار وبعد جاز وجود مادة قابلة للمقادير المختلفة بان يصير حجمه اكثر
مما كان من غير ان ينضم اليه شي من خارج ////// ومن غير ان يقع في داخله فرج
قال الشيخ وفي مادة الجسم صور غير الصورة الجسمية فلها صورة مناسبة لباب
الكيف ولباب الاين ولغير ذلك فاذا كان الامر على هذا فللاجسام الطبيعية اذا اخذت
على الاطلاق من المبادي المقارنة مبدان فقط احدهما المادة والاخر الصورة التفسير اقول
قال رحمه الله كما ان للاجسام الطبيعية صورة جسمية مقومة لمادتها كذلك لها صور نوعية
هي مبادي لكيفياتها اي لحرارتها وبرودتها ويبوستها ورطوبتها واينها اي حصولها في الحيز
والمكان وتشكلها ويسمى بالقوى وكما ان الصورة الجسمية اصل مستعمل في هذا العلم على
سبيل الوضع فكذلك هذه الصور النوعية اصول موضوعة في هذا العلم ومبرهنة عليها في
العلم

العلم الكلي الالهي واما قوله فاذا كان الامر على هذا فللاجسام الطبيعية اذا اخذت على
الاطلاق من المبادي المقارنة مبدان فمعناه اذا اخذنا الجسم الطبيعي من حيث
انه جسم طبيعي ولا نعتبر معه الصور النوعية مثل الجسم الناري الارضي وغير ذلك فليس
له من المبادي الا المادة والصورة وهو مركب منهما قال الشيخ ولواحق الاجسام الطبيعية
هي الاعراض العارضة من المقولات التسع وفرق بين الصور والاعراض فان الصور
حل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها والاعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم ١٧٧
بالمادة بالطبع والصورة قبل المادة بالعلية والصورة قبل العرض بالطبع والعلية التفسير اقول
قال رحمه الله لما كان العلم الطبيعي يبحث عن اللواحق التي يلحق الجسم الطبيعي لذاته
وهي الاعراض العارضة له التي هي المقولات التسع كما ذكر في المنطق بعضها و
تمامها مذكور في الالهي كان هذا ايضا من المبادي والاصول الموضوعة في هذا العلم ولا بد هاهنا
من بيان الفرق بين الصورة والعرض وهو من وجوه احدها الصورة تحل في مادة غير متقومة
في ذاتها والعرض تحل الجسم بعد تقومها وتحققها بالمادة والصورة وثانيها ان الصورة متقدمة
على المادة في الوجود لانها علة لها بوجه وايضا انها متقدمة على العرض بوجه لانها متقدمة على ما تقدم
عليه وهو الجسم والعرض متاخر عن المادة بالذات وثالثها ان الصورة اذا حلت في المادة غيرتها
الى نوع اخر فان الصورة الانسانية اذا حلت النطفة غيرتها عن صورتها ونوعيتها وكذلك
الصورة النارية اذا حلت التراب غيرت نوعيتها وماهيتها وليس العرض كذلك فان السواد مثلا
الداخل في المحل فانه لا يبدل نوعيته ولا يصير نوعا اخر قال الشيخ والمبدا المفارق للطبيعيات
ليس هو سببا للطبيعيات فقط بل ولمبدايها المذكورين وهو سبب المادة بالصورة ويستبقى بهما
الاجسام الطبيعية فاذا هو مفارق الذات للطبيعيات فليس للطبيعي بحث عن احواله كما له بحث
عن احوال المبادي المقارنة التفسير الاجسام مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فله سبب منفصل عنه فللاجسام الطبيعية لها سبب منفصل عنها وذلك السبب ليس بجسم ولا جسماني
فاذن هو مفارق وهو مبدا للاجسام الطبيعية ولجزئيها الهيولى والصورة بان يستبقي المادة
بالصورة ويستبقي بهما الاجسام الطبيعية ولما كان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية المركبة
من المادة والصورة وذلك المبدا مفارق عن الاجسام ليس للطبيعي بحث عنه وانما يبحث عنه
العلم الالهي ولقائل ان يقول اذا لم يكن للطبيعي بحث عن المبدا المفارق فلم اورده في فصل الموضوع
وللاجسام الطبيعية عن المبدا المفارق استبقاء لذواتها واستبقاء لكمالاتها وكمالاتها اما كمالات اول
اذا ارتفعت بطل ماهي له كمالات واما كمالات ثانية لا يؤدي ارتفاعها الى بطلان الشي المتكمل
بها كما لا تهايل الى ارتفاع صلاح حالها فهو المبدا المفارق يستبقي هذه الكمالات لا بذاته بل بتوسط الثانية
وضع قوى في الاجسام هي كمالات اول هي مبادي عنها تصدر هذه الكمالات الثانية ومن

الكمالات الثانية للاجسام الطبيعيه افعالها وبهذه القوى ايضا تحصل افعالها الاكثر
لا شك ان الاجسام الطبيعيه انما تحقق في الخارج وتصير نوعا بالفعل باقتران الصور النوعية
بها وانها ناقصة قبل اقتران الصور النوعيه بها فاذن الصورة النوعيه كمال لها وهي كمال اول لها لانها
بها تصير نوعا بالفعل ثم تتبع نوعيتها كمال ثان وهو افعالها وانفعالاتها كالقطع للسيف مثلا والاحساس
والحركة الارادية للحيوان والتمييز والروية للانسان واذا عرفت هذا فنقول المبدا المفارق يستبقي
هذه الكمالات في الاجسام الطبيعية لا بذاته بل بتوسط قوى موجودة في الاجسام هي مبدا للكمالات ١٧٨
الثانية للاجسام وهذا ايضا من مصادرات العلم الطبيعي قال الشيخ وليس شي من الاجسام الموجودة
يتحرك او يسكن بنفسه او يتشكل او يفعل شيئا غير ذلك وليس ذلك له عن جسم اخر او قوة فايضة عن جسم الا وفيه
قوة من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك وكل ما يصدر عنه من الافعال وهذه القوى التي
قد غرزت في الاجسام على اقسام ثلثة فمنها قوى سارية في الاجسام على اقسام ثلثة فمنها قوى سارية في
الاجسام تحفظ عليها كمالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعيه وانا عليها فاذا زالت عن مواضعها
الطبيعيه واشكالها واحوالها اعادتها اليها وتثبتها عليها مانعة عن الحالة الغير الملايمة اياها بلا
معرفة وروية وقصد اختياري بل بتسخير وهذه القوى يسمى طبيعة وهي مبدا بالذات لحركاتها بالذات
وسكوناتها بالذات ولساير كمالاتها التي لها بذاتها وليس شي من الاجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة
والنوع الثاني قوى تفعل في الاجسام افعالها من تحريك او تسكين وحفظ نوع من الكمالات بالات
ووجوه مختلفة فلبعضها ان تفعل افعالا مختلفة لكن بلا اختيار ولا قصد فتكون نفسا نباتيه ولبعضها
القدرة على الفعل وتركه وادراك الملايم والمنافي فتكون نفسا حيوانيه ولبعضها الاحاطة بحقايق
الموجودات على سبيل الفكر والبحث فتكون نفسا انسانيه والنفس بالجملة كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة والنوع الثالث تفعل مثل هذا الفعل لا بالات ولا بالخا متفرقة بل بارادة متجهة
الى سنة واحدة انتقدها ويسمى نفوسا فلكية وهذه القوى المذكورة ايضا هي صور في الاجسام الطبيعية
وههنا بحثان البحث الاول في تلخيص هذه المصادرة فنقول كل جسم يتحرك فلابد له من محرك وذلك
المحرك اما ان يكون ذاته واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان يكون معنى فيه واما ان يكون
مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما واما ان لا يكون والاقسام كلها باطلة الا ان يكون معنى
فيه ليس نفسه ولا جسم اخر وهو قوى قايمة بالجسم وهذه القوى تنقسم الى ما يصدر عنها افعالها
بالقصد والاختيار والشعور والى ما يصدر عنها فعلها بذاتها لا بقصد واختيار وشعور وكل واحدة
منهما تنقسم الى ما يكون الصادر منها افعالا متحدة على نهج واحد والى ما يكون الصادر منها افعالا
مختلفة على مناهج مختلفة فهذه اقسام اربعة الاول القوة التي تصدر عنها الفعل على نهج واحد
بغير قصد واختيار وشعور بل بالتسخير وهي المسماة بالطبيعة ولا يخلو عنها جسم فقط ومثاله
القوة الفاعلة لحركة النار الى فوق والقوة الفاعلة لحركة الارض الى سفل والثاني القوة التي
تفعل

تفعل افعالا مختلفة على مناهج مختلفة بغير قصد واختيار وشعور بما يصدر عنها وهي المسماة
بالنفس النباتية ومثاله القوة الفاعلة لامتداد اعضاء الحيوان واجزاء النبات في الطول والعرض
والعمق والفاعلة فيها صورا واشكالا مختلفة فيجعل بعضها لحما وبعضها قلبا وبعضها دماغا
الثالث القوة التي تفعل افعالا مختلفة على مناهج مختلفة لكن بالقصد والاختيار ومع الشعور
بها وهي المسماة بالنفس الحيوانية الحالة في ابدان الحيوانات الرابع القوة التي تصدر منها
١٧٩ الافعال على جهة واحدة وعلى نهج واحد بالقصد والاختيار والشعور وهي المسماة بالنفس الفلكيه
الجسمانية المباشرة للتحريك البحث الثاني في تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وليس شي
من الاجسام الموجودة يتحرك او يسكن بنفسه او يتشكل او يفعل شيئا غير ذلك وليس ذلك له
عن جسم اخر او قوة فايضة عن جسم الا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك وكل
ما يصدر عنه من الافعال فالمراد من هذا التطويل هو ان الجسم لا يصدر عنه الفعل الا بقوة قايمة
به قوله وهذه القوى التي غرزت في الاجسام على اقسام ثلثة معناه ان هذه القوى القايمة
بالاجسام التي تفعل الاجسام بها افعالها على ثلثة اقسام قوله فمنها قوى سارية في الاجسام
تحفظ عليها كمالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعيه وانا عليها واذا زالت عن مواضعها الطبيعيه
واشكالها واحوالها اعادتها اليها تثبتها عليها مانعة عن الحالة الغير الطبيعية الغير الملايمة
اياها بلا معرفة وروية وقصد اختياري بل بتسخير وهذه القوى يسمى طبيعة فاعلم ان القوة
للطبيعة جنس يندرج تحتها انواع كل نوع تفعل فعلا على نهج واحد لا يتغير ولا يتبدل لكن صدور
الفعل عنها يكون بلا شعور وقصد واختيار عنها قوله وهي مبدا بالذات لحركاتها بالذات و
سكوناتها الكلام ولساير كمالاتها بذاتها اعلم انا لخصنا الكلام في تعريف ماهية الطبيعة قبل
هذا في التقسيم الذي ذكرناه في القوى الآلية لما حاول تعريف ماهية الطبيعة فلا جرم نحن نشرحه
ايضا ونقل عن الفيلسوف ارسطو ان الطبيعة مبدا الحركة لما هي فيه ومبدا لسكونه بالذات
لا بالعرض فنقول المبدا قد يكون مبدا للشي من حيث ذاته وقد يكون مبدا له لا من حيث ذاته مثال الاول
النار ومثال الثاني السقمونيا فانه يسخن بذاته ويبرد بالعرض فانه يزيل المسخن فيحصل البرد
فالطبيعة مبدا بالذات لحركات الاجسام وسكوناتها واعلم انه لو اقتصر على قوله مبدا بالذات
لحركاتها وسكوناتها يكفي فلا حاجة الى تكرار الذات ولذلك قوله مبدا بالذات يكفي فلا حاجة
الى ذكر لا بالعرض لانه اذا صدق على الشي انه مبدا بالذات لهذا الاثر صدق انه ليس مبدا
بالعرض فلعله ذكره للتاكيد فان قيل قولكم مبدا بالذات لحركاتها وسكوناتها تقتضي كون القوة
الواحدة علة للحركة والسكون محلها وهو محال اما اولا فلان الجمع بينهما محال واما ثانيا فلان
السكون عدم الحركة فكيف يعقل كون الشي مبدا لعدم اثره قلنا الطبيعة توجب الحركة
بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الغير الطبيعي وتوجب السكون عند كونه حاصلا في الحيز

الطبيعي قوله الشي كيف يكون موثرا في عدم اثر تلك الطبيعة لا توجب السكون
بمعنى عدم الحركة وانما توجب السكون بمعنى استقرار الجسم في حيّز وذلك امر ثبوتي
قوله والنوع الثاني قوى تفعل في الاجسام افعالها من تحريك او تسكين وحفظ نوع
من الكمالات بآلات ووجوه مختلفة فلبعضها ان تفعل افعالا مختلفة لكن بلا اختيار ولا قصد
فتكون نفسا نباتية ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وادراك الملايم والمنافي فتكون نفسا ١٨٠
حيوانية ولبعضها الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكر والبحث فتكون نفسا انسانية
ولقايل ان يقول ان هذه النفس الانسانية المدركة لحقائق الاشياء جوهر مجرد عن المادة
ليس بجسم ولا جسماني فلا يمكن ان تكون قسما من اقسام القوى الحالة في الاجسام الثاني انه جعل
النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والانسانية نوعا واحدا وكل واحد منها يخالف الآخر
بالذاتيات وفي الجملة فتقسيم هذه القوى في هذا الكتاب مختل والصواب ما ذكرنا او قوله
والنفس بالجملة كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والاولى ان تعرف النفس في كتاب النفس
فنحن نؤخره الى ذلك الموضع قوله والنوع الثالث تفعل مثل هذا الفعل لا بآلات
متفرقة بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لا تتعداها قلت لما جعل النفس الجسمانية قسما
من النوع الثاني من القوى على ما ذكر كان يمكنه ان يجعل النفس الفلكية ايضا قسما منه ولا
يحتاج الى افراده بنوع آخر فلا ادري ما الفايدة فيه فان قيل حركات الافلاك ايضا مختلفة
في عروضها واطوالها فهي افعال مختلفة ممكنة من شي واحد في شي واحد قلت لكن لكل
واحد من تلك الافاعيل في نفسها وحدانية والكل واحد منها موضوع آخر بعضها بالذات
وبعضها بالعرض قوله وهذه القوى المذكورة ايضا صور في الاجسام الطبيعية ههنا مباحثه
وهي ان يقال لو كان الامر كذلك لزم اجتماع مقومات كثيرة على الشي الواحد وذلك غير جايز
وجوابه لما كان كل واحد منها مقوم الشي في حيث اخرى جاز ذلك قال الشيخ والصور
التي في المادة منها صور ليس من شانها ان تخلو منها موادها ومنها صور من شانها ان تخلو
عنها موادها وهذه اذا زايلتها منها واحدة وجب ان تخلفها غيرها اذ قيل ان هذه المادة
لا تتعرى عن الصورة فحينئذ يكون كونا للذي الناسه صورته وفسادا للتي كانت الاولى صورته
ومثل هذا التبدل في الاعراض ليس بكون بل هو استحالة او نمو او نقلة او غير ذلك التفسير
اقول الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الاجسام الفلكية فان موادها لا تخلو عن صورها المعينة
واما الاجسام العنصرية فان صورها المعينة تفارقها وتخلفها صورة اخرى مثاله ان
جسم النار تزول عن مادته صورة النارية وتخلفها صورة الهوائية وعلى العكس ايضا ومثل
هذا التبدل يسمى كونا وفسادا كالكون للصورة التي حصلت والفساد للصورة التي زالت
واذا وقع هذا التبدل في العرض لا يسمى ذلك كونا ولا فسادا بل يسمى استحالة مثل ان يصير

الماء البارد حارا او بالعكس او نموا ان كانت حركة الكم الى الزيادة بسبب انضمام شي من خارج
اليه او تخلخلا ان كانت الى زيادة لا بهذا السبب او ذبولا ان كانت الحركة الى النقصان بسبب
انفصال شي عنه او تكاثفا ان كانت لا بهذا السبب او نقلة ان كانت الحركة من اين الى اين
او حركة وضعية ان كانت من وضع الى وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه
قال الشيخ وكل ما كان بعد ما لم يكن فلا بد له من مادة موضوعة توجد فيها او عنها او
معها وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد ولا بد له من عدم تقدمه لان ما لم يتقدمه
عدم فهو ازلي ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال والا فالمادة كما كانت فلا كون ١٨١
فاذن المبادي المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلث صورة ومادة وعدم وكون العدم مثل
هيولانيته لا بد منه للكائن من حيث هو كائن وله عن الكائن بد وهو مبدا بالعرض لان
ارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده وقسط الصورة في الوجود اوفر من قسط المادة لانها علتها
المعطية لها الوجود ويليها الهيولى ووجودها بالصورة واما العدم فليس هو بذات موجودة
على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة وليس اي عدم
اتفق مبدا للكائن بل العدم المقارن للقوة كونه اي امكانه ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة
مبدا لكون السيف بل العدم الذي في الحديد فانه لا يتاتى تكون سيف من صوفة ويتاتى
عن الحديد والمادة اذا كان فيها هذا العدم فهي هيولى واذا كانت فيها الصورة فهي موضوع
وكانها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة وموضوع للصورة التي بالفعل التفسير اقول
الكائنات الطبيعية لها ثلث مبادي مقارنة كما ان للجسم الطبيعي مبدان مقارنان وذلك لانها
حادثة لانها كانت بعد ان لم تكن وكل ما كان بعد ان لم يكن فلا بد له من مبادي ثلثة
مقارنة احدها المادة التي يكون فيها امكان وجوده ووجوده بالفعل وثانيها صورة حصلت
في المادة حتى يتحقق الكائن بها بالفعل وثالثها عدم يسبقه والا لما كان حادثا بل ازليا وهذا ليس
العدم المطلق بل عدم خاص وهو العدم المقارن لقوة كونه اي امكان وجوده لانه لو كان
مطلق العدم لكان العدم الذي في الصوف مبدا لكون السيف وليس كذلك بل مبدا
السيف العدم الذي في الحديد لانه لا يتاتى السيف من الصوف ويتاتى من الحديد والمادة اذا
كانت فيها هذا العدم فهي هيولى واذا كانت فيها الصورة فهي موضوع ولنرجع الى شرح المتن
قوله وكل ما كان بعد ما لم يكن فلا بد له من مادة موضوعة توجد فيها او عنها او معها وهنا في
الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد فاعلم ان هذه مصادرة اخرى من مصادرات العلم
الطبيعي ومعناه ان كل ما لم يكن ثم كان فلا بد له من مادة يوجد الكائن اما فيها مثل الصور
والاعراض واما معها كالنفوس الناطقة فانها حادثة مع البدن واما عنها كتشكل الانسان من المادة
من حيث انها مادة لا تحدث عنها شي قوله ولا بد له من عدم يتقدمه لان ما لم يتقدمه عدم

فهو ازلي فان قيل جعل العدم مبدا للوجود محال لوجوه احدها ان العدم مناقض للوجود
والشي يستحيل ان يكون علة لنقيضه وثانيها ان العدم نفي محض والعدم المحض لا يمكن ان
يكون موثرا في الوجود والا انسد باب اثبات الصانع وثالثها ان هذا العدم سابق على هذا
الوجود والسابق على الشي يستحيل ان يكون موثرا فيه ورابعها ان كان العدم مبدا للكائن
للشي الواحد اسباب لا نهاية لها من العدمات وذلك لان كل شي فانه تصدق عليه سلب
ما عداها عنه وتلك السلوب لا نهاية لها وخامسها ان جاز جعل هذا العدم مبدا لهذا
الوجود باعتبار ان هذا الوجود لا يتقرر الا بعد العدم لجاز ان يجعل هذا الوجود مبدا لذلك العدم ١٨٢
باعتبار ان ذلك العدم لا يتقرر الا بذلك الوجود قلنا لا نعني بكون العدم مبدا للوجود
الكائن كونه موثرا في وجوده بل نعني به ان لا يتقرر وجود الكائن الا وان يتقدمه ويسبقه
هذا العدم لا موثرا وعلى هذا خرج الجواب عن قوله الثاني لا يكون موثرا في وجود نقيضه وعن قوله
لو كان العدم لا انسد باب اثبات الصانع قوله لو كان العدم مبدا للكائن للشي الواحد اسباب
عدميات لا نهاية لها قلنا نحن نجعل العدم الخاص مبدا وهو المبدا المقارن لقوة كونه
اي لامكان كونه ولا يلزم من كون هذا العدم مبدا كون جميع العدمات مبادي له قوله
ان جعل هذا العدم مبدا لهذا الوجود فلم لا يجعل كون الوجود مبدا لهذا العدم قلنا هذا
العدم لا بد للكائن منه وهو سابق على هذا الوجود فجعل مبدا لهذا الوجود بهذا الاعتبار
قوله ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال والا لما كانت ولا تكون معناه ان
الكائن لا بد له من صورة حال كونه كائنا والا ما كان كائنا قوله فاذن المبادي المقارنة
للطبيعيات الكائنة ثلث صورة ومادة وعدم يعني لما كان الامر على ما قلناه لا جرم
ثبت ان المبادي المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلث فان قيل العدم سابق على الكائن
فكيف يكون مقارنا له قلنا العدم مقارن للمادة التي فيها امكان كون الكائن قوله
وكون العدم مبدا هو انه لا بد منه للكائن من حيث هو كائن وله عن الكائن بد وهو مبدا
بالعرض لان بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده هذا تفسير لبداية هذا العدم لكن
للقائل ان يقول كما انه لا بد للكائن من هذا العدم من حيث هو كائن فكذلك لا بد لهذا العدم
من حيث هو هذا العدم من وجود الكائن وقوله وهو مبدا بالعرض لان بارتفاعه يكون
الكائن لا بوجوده يعني ان هذا العدم ليس مبدا لهذا الوجود ولا لكان مقترنا مع الوجود
بل مبدا بالعرض لان عند ارتفاعه تتحقق الكائن قوله وقسط الصورة في الوجود اوفر
من قسط المادة لانها علتها المعطية للوجود وليها الهيولى ووجودها قلنا هذا الكلام
لا يليق بهذا الموضع وكان الاولى ان يذكر عند ذكر الصورة قوله واما العدم فليس هو
بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة

العدم مؤثرا في الوجود

بالصورة

لقائل

لقائل ان يقول هذا يشعر بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم والشيخ غني عما ليس له
قلت معناه ان هذا العدم الذي جعل مبدا للشي هو عدم خاص لا العدم المطلق وهو عدم ذات
موجودة بالقوة اي بالامكان قوله وليس اي عدم اتفق ضدا للكائن بل العدم المقارن
لقوة كونه اي لامكان كونه ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدا لكون السيف الا بل عدم
الذي في الحديد فانه لا يتاتى تكون السيف من صوفه ويتاتي من الحديد هذا كلام ظاهر واقول
هذا بحث ركيك فلا ادري لاي فايدة طول الكلام فيه قال الشيخ وللاشيا الكائنة سببان
خارجان بالذات وهما الفاعل والغاية والفاعل هو الذي يوجد والغاية هو الذي لاجله يوجد ١٨٧
التفسير اعلم ان اسباب الكائنات اربع المادة والصورة والفاعل والغاية ووجه الحصر هو
ان ما يحتاج اليه الكائن اما ان يكون جزءا من ماهيته واما ان يكون خارجا عنه اما القسم الاول فاما
ان يكون جزءا به يكون الشي بالقوة واما ان يكون جزءا يكون الشي به بالفعل والاول هو المادة وهو
مثل الخشب للكرسي والثاني هو الصورة وهو مثل شكل الكرسي وهيئته واما الخارج عن ماهيته فاما ان
يكون ما به يوجد الشي واما ان يكون ما لاجله يوجد الشي والاول هو الفاعل مثل النجار الذي يدخل
الكرسي في الوجود والثاني هو الغاية مثل صلوح الكرسي للجلوس عليه قال الشيخ وقوم يعدون
الالات من جملة الاسباب والمثل ايضا وليسا مما في الاشيا الطبيعية بالنحو الذي يدعيه القوم
التفسير اقول ان فسرنا السبب بما يحتاج اليه الشي في حقيقته فلا شك ان الالات والشرايط
من جملة الاسباب اما المثل فاعلم ان افلاطون اثبت للطبيعيات صورا مفارقة سماها بالمثل
ويقول يحتاج الطبيعيات الى هذه الصور المفارقة فيعد هذه المثل ايضا من الاسباب
وهذا المذهب باطل قال الشيخ وجميع الاشيا الطبيعية تنساق في الكون الى غاية وخير
وليس يكون شي منها جزافا ولا اتفاقا الا في الندرة بل لها ترتيب حكمي وليس فيها شي معطل لا فايدة
فيه التفسير الطبيعة وان كانت تفعل افعالها بغير شعور واحساس وقصد لكن لما كانت
تفعل بتسخير العليم الحكيم تعالى وتقدس لا جرم وجب ان يكون افعالها لغاية وحكمة وكمال
ولا يكون شي من افعالها خاليا عن الحكمة والفايدة الا في الندرة مثل الاصبع السادسة
قال الشيخ وليس يكون عن المبدا الاول المباين فيها فعل قسري ولا خلاف لما توجبه القوى المجبولة
فيها منه الا على سبيل التادي والتولد التفسير اقول لا بد من تفسير هذه الالفاظ اولا فنقول
اما المبدا الاول فهو الواجب الوجود لذاته واما الفعل القسري فاعلم ان كل فعل فاما ان يكون لقوة
موجودة في الجسم واما ان يكون لامر مباين عنه وهذا الثاني هو الفعل القسري واذا عرفت
هذا فنقول المبدا الاول لا يفعل في الاشيا الطبيعية فعلا على خلاف ما تقتضيه القوى الطبيعية
الا على سبيل التادي والتولد اي لا يكون مقصودا بالقصد الاول بل بالتبع والعرض قال الشيخ
فهذه هي الاصول الكلية الموضوعة في علم الطبيعيات ونتكلم بتصحيح ما ينبغي ان يصح منها العلم

الالهي التفسير اقول الاصول الكليه الموضوعه في علم الطبيعي اما ان يكون بينه بنفسها
واما ان لا يكون والاول لا حاجه فيه الى البيان والثاني انما يكن بيانه في هذا العلم
واما ان لا يمكن والاول بين في هذا العلم ولا يلزم منه محذور والثاني بين في العلم
الكلي الالهي الذي يتكفل ببيان مبادي العلوم كلها وبالله التوفيق الفصل الثالث في ابطال
الجزء الذي لا يتجزى قال الشيخ للناس في الاجسام الطبيعيه من جهه تجزيها اقاويل
كثيره فقايل ان الاجسام مركبه من اجزا لا يتجزى الا انها تنتهي القسمه وقايل ان الاجسام الطبيعة
لها اجزا غير متناهيه وكلها موجوده فيها بالفعل وقايل ان الاجسام الطبيعيه منها مركبه من
اجسام اما متشابهة الصور كالسرير واما مختلفها كبدن الحيوان ومنها اجسام مفرده والاجسام
المركبه لها اجزا موجوده بالفعل وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تركيبت واما الاجسام
المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل وفي قوتها ان تتجزى اجزا غير متناهيه ولا واحد
منها اصغر من الآخر وليس ينتهي قسمتها البته الى جزء لا يتجزى وما وجد في كلي الجسمين
من الاجزا فهو متناه التفسير اقول الغرض من هذا الكلام تفصيل مذاهب الناس
في احتمال الاجسام للانقسام فنقول الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفه الطبايع
واما ان لا يكون اما القسم الاول فلا شك انها مركبة من اجزا متناهيه مثل بدن الحيوان
واما القسم الثاني فهو الجسم البسيط مثل الماء الواحد ولا شك انها قابلة للتجزئة فنقول
اما ان يكون الانقسامات الممكنه فيه حاصله بالفعل واما ان لا يكون حاصله بالفعل
بل بالقوه وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا واما ان لا يكون متناهيا فيحصل اقسام اربعه
الاولى ان يكون الجسم مركبا من اجزا متناهيه بالفعل وهو مذهب جمهور المتكلمين فانهم
يقولون ان كل واحد من تلك الاجزا لا يقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا
وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف ولا فرضا لانه يلزم من ذلك الفرض محالات
والثاني ان يكون فيها اجزا غير متناهيه بالفعل وهو مذهب النظام من الاوايل انكسا
غراطيس واما الثالث فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكى قريبا منه عن
افلاطون فانه قال الجسم بالتجزيه ينتهي الى ان يمحق فيعود هيولى والرابع ان يكون فيه
اجزا بالقوه غير متناهيه وهو مذهب جمهور الحكما واذا عرفت هذا فقوله قول الشيخ
فقايل ان الاجسام مركبه من اجزا لا يتجزى الا انها تنتهي القسمه اشارة الى المذهب الاول و
قوله وقايل ان الاجسام الطبيعيه لها اجزا غير متناهيه وكلها موجوده فيها بالفعل اشارة
الى المذهب الثاني وقوله وقايل ان الاجسام الطبيعيه منها مركبه الى آخر الكلام اشارة
الى المذهب الرابع اما المذهب الثالث فما اورده الشيخ ههنا قال الشيخ والتجزي اما
بتفريق الاتصال واما باختصاص العرض ببعض منه تمييزا حلولا اما عرض غير مضاف كا
لبياض

فصل في الجزء الذي لا يتجزى م

متناهيه م

لبياض واما عرض مضاف كالمماسه والموازاه واما بالتوهم واذا لم يكن احد هذه الثلثه
فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل التفسير اقول القايلون بنفي الجزء الذي لا يتجزى قالوا
الجسم البسيط في نفسه شي واحد كما انه عند الحس واحد وليس فيه شي من المقاطع والمفاصل
اصلا ولكنه قابل للتجزي والاسباب الموجبه للتجزي ثلثه الاول التفريق الثاني اختلاف
الاعراض اما اعراض مضافه كاختلاف المماسين وما اشبهه واما غير مضافه كالجسم الذي
نصفه اسود ونصفه ابيض الثالث التوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن طرف فاذا
لم يوجد شي من هذه الاسباب يكون الجسم في نفسه شيا واحدا كما هو عند الحس وههنا دقيقة
وهو ان المراد من قولهم ان الجسم قابل لانقسامات لا نهايه لها ليس هو انه تقبل هذه الانقسامات
دفعه بالفعل فانهم اتفقوا على انه لا يمكن ان توجد اجزا لا نهايه لها بالفعل بل المراد منه ان
الجسم لا ينتهي الى حد ينقطع الامكان كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهيه لا على انه
قادر على ايجاد امور غير متناهيه دفعه واحده بل على معنى انه لا ينتهي الى حد الا وهو قادر على
ما هو ازيد منه فينبغي ان يفهم من كون الجسم قابلا للانقسامات ما يفهم من قادريه
الباري للاجسام على ما لا نهايه قال الشيخ والدلايل الدالة على بطلان اما ماء الذين
اثبتوا اجزا متناهية منها تركب ويوجد كل واحد منهما غير متجزي فبطلانه بما اقول وهو ان
كل جزء مس جزءا فقد شغله بالمس وكل ما شغل شيا بالمس فاما ان لا يدع فراغا عن شغله بجهة
او يدع فكل جزء مس جزءا فاما ان يدع فراغا عن شغله او لا يدع لكن ان كان يتاتى ان يماسه آخر
غير مماس للاول فقد ترك اذن فراغا عن شغله وقد يتاتى ان يماسه آخر غير مماس للاول
فقد ترك اذن فراغا عن شغله وكل ما كان كذلك فممسوسه متجزي الذات فاذن كل جزء مس
جزءا بهذه الصفه فممسوسه متجزي الذات فاذا كل ما لا يتجزى لا يتماس الا على التداخل فكل ما
لا يتماس الا على التداخل فلا يتاتى ان تركب منه شي اعظم منه بل جسم فاذن الاجزا غير المتجزية
لا يتاتى ان تركب عنها مقدار ولا جسم التفسير اقول لما فرغ عن تفصيل المذاهب في
الجزء شرع في ابطال الباطل من المذاهب فيه فقدم ابطال القول بان الاجسام مركبه من اجزا
متناهيه كل واحد منها لا يقبل القسمة فالبرهان الاول مركب من مقدمات المقدمة الاولى
ان كل جزء مس جزءا فقد شغله بالمس لانه لو لم يكن بالمس لكان مماسا عنه فلا يكون قد مسه وقد
فرضنا انه مسه هذا خلف المقدمة الثانيه ان كل ما شغل شيا بالمس فاما ان لا يدع فراغا
عن شغله بجهه او يدع فالمراد منه ان كل ما شغل شيا بالمس فاما ان لا يماسه بالكليه واما
ان يماسه لا بالكليه لانه اما ان يماس كله او بعضه لانه لو لم يمس كله ولا بعضه لما ماسه اصلا
وقد فرضنا انه ماسه هذا خلف ثم لما ذكرنا من المقدمتين انتج منه ان كل جزء مس جزءا
فاما ان يدع فراغا عن شغله او لا يدع اي كل جزء مس جزءا فاما ان يماسه بالكليه او يماسه لا با

للاجسام

سيله

سيله لا يتاتى ان تركب منه

الكليه فهذه منفصله شرطيه ويستثنى نقيض القسم الاول فينتج عين الثاني وهو انه مماسه
لا بالكليه وحينئذ ينقسم الجزء اما بيان استثناء نقيض القسم الاول فهو انه لو ماسه بالكليه
لزمت محالات احدها انهما اذا كانا متماسين بالكليه وجب نفوذ كل واحد منهما
في كل الاخر وحينئذ لا يزاد مقدار المجموع على مقدار كل واحد منهما والا لما حصل النفوذ
بالكليه فاذا ماسهما ثالث فلا بد وان ينفذ فيهما ايضا فلا يكون مقدار الثلثه ازيد
من مقدار الواحد وحينئذ لا يحصل من اجتماع الاجزاء زياده في الحجم والمقدار ولا يتالف
من الاجزاء مقدار ولا حجم البته وثانيها انهما اذا تماسا بالكليه وجب ان لا يبقى احدهما
متميزا في الاشاره الحسيه وكذا اذا انضم اليهما اجزاء اخر وجب ان لا يحصل منها شي
له اجزاء وجوانب متمايزه في الاشاره الحسيه وثالثها انهما اذا تماسا بالكليه لزم تداخلهما
وهو محال لانهما اذا تداخلا لم يبق بينهما امتياز في نفس الامر ولا تعدد وكذلك اذا انضم
اليهما جزء ثالث ورابع الى غير ذلك من الاجزاء فيصير الكل واحدا فيلزم ان يكون الجسم
العظيم في حجم الجزء الواحد بل وان يكون جزءا واحدا لا يقبل القسمه بل ويلزم ان يدخل
الجبل العظيم في حيز جوهر فرد وكل هذا محال فثبت انه لا يمكن ان يماس الجزء جزءا
اخر بالكليه وحينئذ يماسه بالبعض وكلما ماس شيئا بالبعض يكون متجزيا واعلم
ان هذا البرهان يمكن تقريره على وجوه الاول ما ذكرنا وثانيها ان كل جزء فلا بد وان
يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك يكون قابلا للقسمه وثالثها انا لو فرضنا
ثلثه اجزاء متلاقيه فالوسط اما ان يحجب الطرفين عن التماس بالكليه واما ان لا يحجب
ان يلاقي الطرفان بالكليه او لا بالكليه والقسم الاول باطل بما ذكرنا من الوجوه والقسم
الثاني يوجب القسمه وثالثها هذه الاجزاء اما ان يكون متماسه بتمام ذواتها او بنهاياتها
والاول يوجب التداخل والثاني يقتضي القسمه ولنرجع الى شرح المتن قوله كل جزء مس جزءا
فقد شغله بالمس فاعلم ان هذه القضيه موضوعها قولنا كل جزء مس جزءا ومحموله قولنا فقد
شغله بالمس فهذا المحمول في الحقيقه عين الموضوع وكانه قال كل جزء مس جزءا فقد مسه ولا
فايده في هذا الكلام قوله وكلما شغل شيئا بالمس فاما ان لا يدع فراغا عن شغله او يدع
معناه ان الاجزاء المتماسه اما ان يكون متماسه بالكليه او لا بالكليه والقسم الاول باطل لما
ذكرنا من الوجه والقسم الثاني يوجب التجزيه على ما ذكرنا قال الشيخ وايضا ولنفرض
حدين متحركين وضعا على جزئين غير متجزيين وبينهما جزء غير متجزي ان امكن فيقول ان شيئين
يصح على كل واحد منهما الحركه وليس ولا واحد منهما غير قابل للحركه ولا منع احدهما الاخر
عن الحركه الا على سبيل التصادم والتمانع وليس منهما تنافر في القوى يتباعدان به فاذا
لم يكن مانع من خارج لم يكن ولا واحد منهما مانعا للاخر عن الحركه اليه حتى يتصادما وكلما كان

كذلك

كذلك فليس بمحال ان يتحركا معا حتى يتصادما والجزءان المفروضان فرضا كذلك فليس اذن
بمحال ان يتحركا معا حتى يلتقيا متصادمين فلنفرض انهما تحركا وتصادما فاما ان يلتقيا على
الجزء الاوسط واما ان يلتقيا على احد الطرفين ولا يجوز ان يلتقيا على احد الطرفين لانه ان
التقيا على احد الطرفين فيكون احدهما لم يتحرك فاذن انما يلتقيان على الجزء الاوسط فاذن
نصيب الاوسط متجزيا لان كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه وقد قيل انه غير متجزي هذا خلف
ولا يبعد ان يبتني على هذا ان الجزئين المتحركين والثابتين متجزيان ايضا وذلك ايضا خلف ه
التفسير اقول هذا هو الحجه الثانيه على نفي الجوهر الفرد وتلخيص هذا الكلام هو ان
نفرض خطا مركبا من ثلثه اجزاء متماسه ونفرض جزئين وضعا على طرفي الخط ثم نقول اما
ان يصح الحركه على كل واحد من الجزئين الموضوعين على الطرفين الى ان يتصادما واما ان
لا يصح والثاني محال لانه يصح ان كل واحد منهما قابل للحركه والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع
يمنع من الحركه لانا نفرضهما كذلك واذا كان الامر كذلك فيصح على كل واحد منهما ان يتحركا
الى ان يلاقي الاخر وذلك معلوم بالضروره واذا فرضنا انهما تحركا وتصادما فلا بد وان
يلتقيا على الجزء الاوسط وحينئذ يلزم انقسام الجزء الاوسط لانه حينئذ يكون النصف من كل واحد
منهما ملاقيا للنصف من الجزء الاوسط والنصف من الجزئين الطرفين من الخط الاسفل فينقسم
الاجزاء كلها فان قيل لم لا يجوز ان يكون صحه الحركه مشروطه بكون المسافه قابله للقسمه فاذا
لم يكن قابله للقسمه امتنع الحركه فنقول الجزءان اذا كان كل واحد منهما قابلا للحركه
والجزء الوسطاني خال وليس لهما مانع من الحركه فحينئذ يصح الحركه عليهما والا فلانه
يلزم ان لا يحصل الحركه في شي من الاحيان لانه لا جزء له ولا يمكن وقوعه على متصل جزئين ولنرجع
الى شرح المتن قوله وايضا فلنفرض جزئين غير متجزيين وضعا على جزئين غير متجزيين
وبينهما جزء غير متجزي ان امكن فالمراد بما ذكرنا من فرض ثلثه اجزاء متماسه وفرض جزئين على
طرفيهما ان امكن اي ان امكن الجزء قوله ان كل شيئين يصح على كل واحد منهما الحركه وليس
ولا واحد منهما غير قابل للحركه ولا يمنع احدهما الاخر من الحركه الا على سبيل التصادم والتمانع
وليس بينهما تنافر في القوى يتباعدان به فاذا لم يكن مانع من خارج لم يكن ولا واحد منهما
مانعا للاخر عن الحركه اليه حتى يتصادما فالمراد من هذا التطويل ما ذكرنا وهو ان كل واحد
من الجزئين قابل للحركه ولا مانع لهما من الحركه اصلا لا من داخل ولا من خارج والفايده فيه تفصيل
الموانع من حركتهما قوله وكلما كان كذلك فليس بمحال ان يتحركا معا حتى يتصادما فهذا
هي المقدمه الكبرى لهذا القياس قوله وليس اذن بمحال ان يتحركا حتى يلتقيا متصادمين
فهذا نتيجه القياس قوله ولا يبعد ان يبتني على هذا الجزئين المتحركين والثابتين متجزيان
ايضا والمراد منه ان الجزئين المتحركين اذا التقيا على الوسط حصل كل واحد منهما على متصل الجزئين

١٨٨

هما الطرفين والوسط وحينئذ يلزم انقسام جميع الاجزا واعلم ان قوله لا يبعد ان يتبين ببيان
انقسام جميع الاجزا غير بيّن من هذه الجهة وليس كذلك فان لزومه بيّن وظاهر فلا ادري ما قائل معه قوله
ولا يبعد قال الشيخ وعلى هذا براهين كثيرة من جهات اخرى ومن جهة تركيب المربعات
منها المساواة الاقطار والاضلاع التفسير اقول للحكما على نفي الجوهر الفرد براهين كثيرة
من الهندسة وغيرها وهذا هو المراد من قوله وعلى هذا براهين كثيرة من جهات اخرى اما
قوله ومن جهة تركيب المربعات منها المساواة الاقطار والاضلاع فاعلم ان هذا اشارة الى
حجة اخرى على نفي الجوهر الفرد وتقريره لنفرض مربعا مركبا من اربع خطوط كل خط مركب من
اربع اجزا وقطره ايضا مركب من اربع اجزا وهي الجزء الاول من الخط الاول والثاني من
الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزا من جهة القطر اما ان يكون متلاقية
فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر مساويا للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان لم يكن
متلاقية فيكون هناك لا محالة فرج وكل واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجزء واما ان يتسع
لاقل من جزء والاول يقتضي كون القطر مساويا للضلعين وهو محال والثاني يقتضي انقسام الجزء وان
قال الشيخ ومن جهة المسامتات فانه من المعلوم ان كل شي له سمت مع شي اخر كان بواسطة
ثالث كالشمس مع الحد المشترك بينها وبين الظل بواسطة ذي الظل فانه اذا تحرك زال
سمتيه وكانت مسامتته شيا اخر فيجب اذا تحركت الشمس جزا ان يكون قد زال سمتها من قبل ذلك (ان يكون م)
جزا فيجب ان يكون ما تسامته الشمس داير على جسم صغير مساويه لمدار الشمس ولا يكون
اعظم وان يكون حركة الظل مثل حركة الشمس وان وضع ما يزول بالسمت مع حركة جزء واحد
اقل من جزء فقد انقسم //// التفسير قال اقول هذا هو الحجة الرابعة على نفي الجوهر
الفرد وتقريرها وهو ان الخشبة المغروزة في الارض لا شك انها اذا طلعت الشمس وقع لها ظل
في جانب المغرب فاذا طلعت الشمس بمقدار جزء لا يتجزى فاما ان ينتقص من طرف الظل
شي واما ان لا ينتقص وهذا الثاني محال لوجهين احدهما انه لو جاز ذلك جاز اذا طلعت الشمس
جزا ثانيا وثالثا وجب ان لا ينتقص من الظل شي الى ان بلغت الشمس الى وسط السما ويكون ذلك ربع
الظل باقيا لانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية يلزم من حركة الشمس اليه زوال ذلك الظل بكليته
ولبعضها خاصية لا يلزم من حركة الشمس اليه سكون ذلك الظل وثانيهما ان الشمس اذا كانت في نقطة (اخرى م)
معينة من الفلك يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس ومر على طرف تلك الخشبة
المغروزة في الارض واتصل بمنتهى اخر ذلك الظل فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة فقد تحول
من ذلك الخط راسه المتصل بالشمس فان لم يتحرك من ذلك الخط راسه المتصل بطرف الظل
فحينئذ يحصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس زاويتان وذلك محال وبرهان انه متى ارتفعت الشمس
جزا انتقص من طرف الظل شي فان قلنا كلما ارتفعت الشمس جزا انتقص من طرف الظل جزء وجب

١٨٩

وجب ان يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك محال وان قلنا انه كلما ارتفعت
الشمس جزا انتقص من طرف الظل اقل من جزء فهذا يوجب انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب قال
المثبتون للجزء الذي لا يتجزى ان دلائلكم يقتضي انقسام الجسم بالفعل الى اجزاء لا يتجزى لا نهاية لها
وانتم لا تقولون به فاذن ما ينتج هذه الحجج ليس من مذهبكم وما هو من مذهبكم لا ينتج هذا الدليل والجواب
عنه لا نسلم ان هذه الدلايل تقتضي الانقسام بالفعل لانا نعلم ان الجسم اذا اصابه بعضه مماسا
لجسم فانه لا يحصل الانقسام بالفعل بل يلزم منه قبول الانقسام اما انه ينقسم بالفعل فلا ونحن
لا ندعي الا الانقسام بالقوة قال الشيخ واما مناقضة الراي الثاني فهو ان ذلك يمنع الحركة اذ من
المحال ان يقطع المتحرك مسافة ذات اجزا الا وقد تعدى انصافها وساير اجزائها فلنفرض
متحركا ومسافة فنقول ان كانت اجزا المسافة غير متناهية فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك الى غير
النهاية بالفعل وان كان كذلك فقد يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين انصافا غير متناهية في انصاف
غير متناهية لكن التالي محال فالمقدم محال واذا كانت المسافة متناهية الاجزا علم منه ان (اولى م)
الاجسام متناهية الاجزا التفسير الغرض من هذا الكلام ابطال القول بكون الجسم مركبا من اجزا
لا يتجزى غير متناهية بالفعل وفيه حجج الحجة الاولى لو كان الجسم مركبا من اجزا لا نهاية لها با
لفعل لامتنع قطع المسافة بالحركة المتناهية في زمان متناه والتالي محال فالمقدم مثله بيان
الشرطية هو ان المتحرك لا يقطع مسافة الى اخرها الا وقد يقطع نصفها الاول وقد قطع نصف نصفها
فاذا كانت المسافة لا نهاية لاجزائها لكان لها نصف ولنصفها نصف الى ما لا نهاية له فاذا قطع
المتحرك هذه المسافة حينئذ وجب ان يقطعها بحركات لا نهاية لها وحينئذ يمتنع ان يقطعها
بحركات متناهية في زمان متناهي واما ان التالي محال فظاهر ولنرجع الى شرح اللفظ قوله
اما مناقضة الراي الثاني فالمراد من الراي الثاني كون الجسم مركبا من اجزا لا يتجزى بالفعل غير
متناهية والمراد من مناقضته ابطاله بهذا الحج قوله فهو ان ذلك يمنع الحركة فالمراد منه ان
القول بكون الجسم مركبا من اجزا لا نهاية لها بالفعل يمنع قطع المسافة المعينة بالحركة المتناهية وهذا
محال فذاك محال قوله اذ من المحال ان يقطع المتحرك مسافة ذات الاجزا الا وقد تعدى انصافها
وساير اجزائها فالمراد ان المتحرك لا يقطع المسافة الا وقد قطع اجزاها قوله فلنفرض متحركا
ومسافة فنقول ان كانت اجزا المسافة غير متناهية فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك الى
غير النهاية فالمراد منه ان المسافة اذا كانت مركبة من اجزا غير متناهية بالفعل كان لها نصف
بالفعل ولنصفها نصف بالفعل وكذلك لنصف نصفها الى ما لا نهاية له فيكون ههنا انصاف غير
متناهية قوله وان كان كذلك فقد يقطع المتحرك في زمان متناه الطرفين انصافا غير متناهية في
متناهية لوجب ان يقطع المتحرك تلك الاجزا والانصاف الغير المتناهية في زمان متناهي الطرفين
فهذه شرطية منفصلة قوله فالتالي محال فالمقدم محال المراد منه ان قطع تلك الانصاف الغير المتناهية

(في الهامش: والا تقطع نصفها م — وغير متناهية والمراد منه ان كانت المسافة الى انصاف واجزا غير م — مسامته م)

فی زمان متناه محال فلکون المسافه مرکبه من اجزا لا نهایه لها بالفعل محال قوله واذا کانت
المسافه متناهیه الاجزاء علم ان الاجسام متناهیه فالمراد ان المسافه اذا لم تکن مرکبة
من اجزا غیر متناهیه بالفعل وهو المطلوب قال الشیخ وها هنا براهین اخر منها انه
لا کثرة الا والواحد فیها موجود فان کانت کثرة موجوده بالفعل فالواحد موجود فیها والواحد
بالفعل غیر متجزی فاذا فی الجسم اجزا اولی غیر متجزیة فاذا اخذ منها متناهیه امکن ان
١٩٠ ترکب واذا امکن ان ترکب لم تخل اما ان لا یزداد حجما علی الواحد فیکون کذلک حال الجمیع الغیر
المتناهی واما ان یزداد حجما فیمکن حینئذ ان یحدث عنها جسم واذا امکن ان یحدث
عنها جسم کان جسم من اجزا متناهیه بالفعل ولم یکن کل جسم مرکبا من اجزا غیر متناهیه فاذن
لیس الجسم بالفعل جزء فظاهر انه یحتمل التجزی فاذن اما ان یتناهی فی التجزی فی الاخرة
فیکون مرکبا من اجزاء لا تتجزی لکن التالی کذب فالمقدم کذب واما ان لا یتناهی فی التجزی
البته وذلک هو المطلوب التفسیر هذا هو الحجه الثانیه علی ابطال القول بکون
الجسم مرکبا من اجزاء لا نهایه لها بالفعل وتقریرها انه لو کان الجسم مرکبا من اجزاء لا نهایه
لها بالفعل لکانت الکثرة موجوده فیه بالفعل ولو کانت الکثرة موجوده فیه لکان الواحد
موجودا فیه لان الکثرة عبارة عن مجموع الوحدات وما لم یکن واحد لم یکن کثرة ضرورة وحینئذ
اذا ضممنا الیه واحدا آخر فاما ان یزداد مقدارهما علی الواحد او لا یزداد والثانی محال ان لا یزداد والا
لما کان التالیف من الاجزا سببا لزیادة الحجم والمقدار فاذن لا بد ان یزداد الحجم والمقدار
وحینئذ وجدنا جسما متناهیا فی العدد والمقدار واذا کان کذلک فلا یکون کل جسم محسوس
غیر متناهی فی العدد وایضا اذا کان زیاده التالیف من الاجزا موجبا لزیادة المقدار وجب
ان یکون نسبة المقدار الی المقدار کنسبة العدد الی العدد واذا کان نسبة القدر الی القدر
نسبة متناهی الی متناهی کانت نسبة العدد الی العدد نسبة متناهی العدد الی متناهی
العدد وحینئذ وجدنا جسما متناهیا فی العدد والمقدار واذا کان کذلک فلا یکون کل
جسم محسوس غیر متناهی الی العدد نسبة متناهی العدد الی متناهی العدد وحینئذ فلم
ان یکون کل جسم محسوس متناهی العدد مع انا فرضنا ما غیر متناهی هذا خلف فنعلم
انه لیس فی الجسم اجزاء غیر متناهیه بالفعل ولنرجع الی تفسیر المتن قوله وها هنا براهین
اخر فالمراد ان لنا براهین اخر سوی ما ذکرنا علی ابطال هذا القول قوله منها لا کثرة الا والواحد
فیها موجود شرع فی برهان اخر علی ابطال هذا القول فذکر مقدمه واحده فان کانت کثرة موجوده
بالفعل فالواحد بالفعل موجود اعاد تلک المقدمه مع قید الفعل ولیس فیه زیادة فائدة قوله
والواحد بالفعل غیر متجزی بالفعل فهذا ایضا لا حاجه الیه قوله فاذن فی الجسم اجزاء اولیة
غیر متجزیه هذا هو عین المطلوب قوله فاذا اخذ منها متناهیه لم تخل اما ان لا یزداد حجما علی
امکن ان ترکب واذا امکن ان ترکب

الواحد فیکون کذلک حال الجمیع الغیر المتناهی فاعلم ان هذا هو التقسیم الذی ذکرنا
والمراد منه انا اذا رکبنا جزئین مثلا او ثلثه فان لم یکن مقدار مجموع هذه الاجزا ازید
من مقدار الجزء الواحد لم یکن بالتالیف الاجزا سببا لزیادة المقدار وحینئذ یلزم ان لا
یکون مقدار الاجزا الغیر المتناهیه زایدا علی مقدار الجزء الواحد وهو محال قوله
واما ان یزداد حجما فحینئذ یمکن ان یحدث عنها جسم فالمراد انه اذا ازداد مقدار مجموع هذه ١٩١
الاجزا المتناهیه علی مقدار الجزء الواحد کان مجموع الاجزا المتناهیه جسما متناهیا العدد
وحینئذ لا یکون کل جسم محسوس غیر متناهی العدد قوله فاذا لیس وجود الجسم المفرد هو من اجزا
فیه متناهیه بالفعل غیر متجزیه ولا من اجزا فیه غیر متناهیه فاذن لیس للجسم المفرد بالفعل
جزء لما ذکر الحجتین علی ابطال هذین المذهبین انتج منهما انه لیس للجسم اجزا بالفعل قوله
وظاهر انه یحتمل التجزی معناه ان الجسم قابل للانقسام قوله فاذن اما ان یتناهی فی التجزی
فی الاخره فیکون مرکبا من اجزا لا تتجزی لکن التالی کذب فالمقدم مثله واما ان لا یتناهی فی التجزی
البته وهو المطلوب والثانی فالمراد منه ان الجسم لما کان واحدا ولیس فیه اجزا بالفعل وانه قابل
للتجزی فاما ان یتناهی بالتجزیة الی اجزا غیر متجزیه واما ان لا یتناهی فی التجزیه والاول محال
باطل فالحق هو القسم الثانی وهو المطلوب وللقایل ان یقول الاقسام الممکنه فی کون الاجسام
مرکبه من الاجزا اربعه کما ذکره الشیخ ابطل القسمین منها احدها کون الجسم مرکبا من اجزا لا
تتجزی بالفعل متناهیه وثانیها کونه مرکبا من اجزا لا تتجزی بالفعل غیر متناهیه ثم انتج من ابطال
هذین القسمین حقیة احد القسمین علی التعیین وهو کون الجسم مرکبا من اجزا لا نهایه لها بالقوة وکان
الواجب علیه ان یبطل ایضا القسم الرابع وهو کون الجسم مرکبا من اجزا متناهیه بالقوة حتی یثبت
حقیة ما ذهب الیه علی ان الوجوه تدل علی ان الجسم ینتهی فی التجزیه الی ان یبطل وجوده وکیف
یمکن ان یقال ان الجسم فیه اجزا غیر متناهیه بالقوة فالحق الصریح هو ان یقول المتجزی ما دام متجزیا
فانه یقبل القسمه لما ذکرنا من الدلایل فاذا لم یبق کونه متجزیا لم یبق قبوله القسمه تمت المقاله الاولی
المقاله الثانیه من الطبیعیات فی لواحق الاجسام الطبیعیه اعنی الحرکه والسکون
والزمان والمکان والخلا والتناهی واللاتناهی والتماس والالتحام والاتصال والتتالی الفصل
الاول فی تعریف الحرکه قال الشیخ الحرکه تقال علی تبدل حال قارة فی الجسم یسیرا یسیرا
علی سبیل اتجاه نحو شیء والوصول بها الیه هو بالقوة او بالفعل فیجب من هذا ان تکون الحرکه مفارقه
لحال لا محاله ویجب ان تکون تلک الحال تقبل التنقص والتزید لان ما خرج عنه یسیرا یسیرا
علی سبیل اتجاه نحو شیء فهو باق ما لم ینقص الخروج عنه البته جمله والا فالخروج عنه یکون دفعه
وکل ما کان کذلک فاما ان یتشابه الحال فیه فی ای وقت من الخروج عنه فرض او لا یتشابه
لکن لا یجوز ان یتشابه لانه لو تشابه لما کان عنه خروج البته فاذن کل ما خرج عنه یسیرا یسیرا

فهو باق غير متشابه الحال في نفسه عند الخروج عنه وما كان كذلك فهو قابل للتنقص
والتزيد مثل البياض والسواد والحرارة والبرودة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر
الجسم وصغره ولذلك قيل ان الحركة هي فعل وكمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة المعنى الذي هو
له بالقوة فان الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل وفي مكان اخر بالقوة ما دام في المكان
الاول ساكنا فهو بالقوة متحرك وبالقوة واصل واذا تحرك حصل فيه كمال وفعل اول وبه ١٩٢
يتوصل الى كمال وفعل ثان وهو الوصول اليه لكنه ما دام له هذا الكمال فهو بعد بالقوة في المعنى
الذي هو الغرض بالحركة وهو الوصول فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
فان الحركة كمال له من حيث هو في مكان يقصده لا من جهة ما هو بالفعل انسان او نحاس
واذا كان كذلك فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض وليست من الامور
التي تحصل بالفعل حصولا قارا مستكملا التفسير اقول ههنا بحثان الاول لقائل
ان يقول لم لم يجعل الشيخ تعريف ماهية الحركة والسكون من مبادي العلم الطبيعي وجعل
المادة والصورة من مبادئه بناء على ان موضوع هذا العلم هو الجسم وهو مركب منهما لكن الجسم
من حيث هو جسم ليس موضوع هذا العلم بل من حيث انه يتحرك ويسكن فعلى هذا الحركة و
السكون مداخلان في ماهية موضوع هذا العلم فوجب ان يكونا مبدأين له البحث
الثاني في تعريف ماهية الحركة واختلف العبارات فيها العبارة تنبيه الاولى قالوا الحركة
خروج الشيء في امر من الامور من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة
وكل هذه العبارات صالحة لافادة الغرض وايضاح هذا الكلام هو ان الشيء اما ان يكون
بالفعل من كل الوجوه واما ان يكون بالقوة من كل الوجوه واما ان يكون بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه ونتكلم في هذا القسم الثالث فنقول كل ما كان كذلك فانه يمكن خروجه الى
الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة واما ان يكون على التدريج والاول يسمى
كونا ان كان حدوثا وفسادا ان كان زوالا والثاني يسمى الحركة فعلى هذا الحركة خروج من القوة الى
الفعل يسيرا يسيرا لا يقال هذا تعريف دوري لان قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج لا يمكن
تعريفه الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة وكذلك قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة
المعرفة بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركة وهذا دور باطل لانا نقول تصور الدفعة
واللادفعة والتدريج كل ذلك تصورات اولية غنية عن التعريف لاعانة الحس عليها والعلم
بان هذه الامور انما تحصل بسبب الان والزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان فيجوز ان
نعرف ماهية الحركة بهذه الامور ثم نعرف الزمان والان بالحركة ولا يلزم الدور ولا يقال
الحدوث على سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه اذا حصل بعض فلا بد وان يحدث امر
ويزول امر واذا حدث امر فلا بد ان يكون ذلك الامر مغايرا لما سيحدث وانه حدث دفعة
وان

وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث منه شيء به فالحدوث في الشيء الحادث الذات على سبيل
التدريج او يسيرا يسيرا غير معقول لانا نقول قد يكون الشيء الواحد مراتب في الحصول
حتى يحصل بتمامه وقد لا يكون له مرتبة واحدة في الحصول حتى يحصل بتمامه وقد لا يكون له
مراتب بل له مرتبة واحدة في الحصول اما الاول فمثل الحصرم فانه لا شك ان له مراتب في الانتقال
١٩٧ من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة ومثل انتقال الماء من البرودة الى السخونة واما الثاني
فمثل ان يزول صورة المائية ويحدث صورة الهوائية ولا شك ان الاول يحدث مرتبة بعد مرتبة
فيكون حصوله او حدوثه يسيرا يسيرا او على التدريج والثاني يحدث دفعة فلما وجدنا هذين
القسمين في الوجود سمينا القسم الاول بالحركة والقسم الثاني بالكون والفساد والعبارة
الثانية للحركة هو ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره هو ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم وكل ما كان ممكن الحصول لشيء فحصوله كمال له فاذن الحركة كمال للجسم لكنه يفارق سائر
الكمالات من حيث انه لا حقيقة له الا التأدي الى الغير فاذا كان كذلك فلا بد وان يكون
هناك مطلوب ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه وان ذلك التأدي ما دام باقيا فانه يبقى شيء
منه بالقوة لان المتحرك انما يتحرك بالفعل اذا لم يكن واصلا الى مقصوده وحينئذ لا بد وان يبقى
من كونه متحركا شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى شيء منه بالقوة والكون المقصود من
الحركة حاصلا بالفعل وسائر الكمالات ليس كذلك فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا
بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة واذا عرفت
هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان لامرين احدهما امكان
حصوله في المكان الاخر وثانيهما امكان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا كانا كمالان لكن
التوجه اليه متقدم على الحصول فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه لانه
ليس كمالا للجسم من حيث انه جسم او من حيث انه انسان بل من الجهة التي باعتبارها هو بالقوة فاذا
فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وليس لقائل ان يقول هذا تعريف الشيء بما هو اخفى
منه لان كل عاقل يدرك بديهة العقل التفرقة بين كونه ساكنا وبين كونه متحركا والامور التي ذكرتم
لا يعرفها الا الاذكياء من الناس وتعريف الواضح بالخفي منهي عنه في المنطق لانا نقول الشيء قد يكون
متخيلا مثل ما يتخيل العوام من الاشياء وقد يكون متصورا حقيقيا علميا فما هو مفهوم لكل العقلاء
بالبديهة من الحركة تخيل عامي وما ذكرنا بحث عن ماهية الحركة لتحقق في الذهن حقيقتها كما هي
فلا يجوز للرجل العلمي ان يقتصر على ما يتخيله العامي ولنرجع الى شرح المتن قوله الحركة تبدل حال
على تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء فالغرض منه تعريف ماهية الحركة
فلنذكر شرح هذه القيود القيد الاول تبدل حال قارة فمعناه ان الحركة عبارة عن تبدل
حال مستمرة القيد الثاني يسيرا يسيرا معناه لا دفعة واحدة بل بالتدريج وبه عن تبدل

الصور فان ذلك لا يسمى حركة بل كونا وفسادا الثالث قوله على سبيل اتجاه نحو شيء
فمعناه ان الحركة سواء كانت طبيعية او ارادية فلا بد وان يكون نحو غرض ومطلوب قوله
والوصول بها المتسم بالقوة والفعل معناه ان حصول ذلك الشيء المطلوب بالحركة اما ان يكون
بالقوة واما ان يكون بالفعل لانه قبل تحقق الحركة وحالة التوجه اليه بالحركة يكون موجودا
بالقوة وعند تحقق ماهية الحركة يكون موجودا بالفعل قوله فيجب من هذا ان يكون الحركة
مفارقة الحال لا محالة معناه ان الحركة مفارقة عن حالة الى حالة اخرى قوله يجب ان يكون
تلك الحال تقبل النقص والتزيد لان ما خرج منه سيرا سيرا على سبيل اتجاه نحو شيء فهو باق
ما لم ينقص الخروج عنه البتة جملة والا فالخروج عنه يكون دفعة الغرض منه بيان [illegible] احكام
الحركة وهو ان الحركة قابل للتزيد والنقص وذلك لان ما خرج عن القوة الى الفعل
سيرا سيرا على سبيل اتجاه نحو شيء شيء منه موجود بالفعل وشيء موجود بالقوة ما دام يخرج
اذ لو لم يكن كذلك لكان خروجه دفعة وايضا وكل ما كان خروجه الى الفعل سيرا سيرا
لا يمكن ان يتشابه الحال فيه في اي وقت فرض عند الخروج والا لما كان له خروج الى الفعل
وكل ما كان كذلك فهو قابل للتزيد والنقص قوله مثل البياض والسواد والحرارة و
البرودة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره اعلم ان هذه اعراض قابلة للتزيد
والنقص قوله فكذلك فان الحركة هي فعل وكمال اول للشيء الذي بالقوة من حيث هو له
بالقوة اعلم ان كلامه في تعريف الحركة لا يخلو عن خبط وذلك لان الحكماء قالوا ان الحركة
عبارة عن خروج الشيء في امر من الامور من القوة الى الفعل سيرا سيرا او على التدريج ثم
ارسطوطاليس في هذا التعريف وذكر رسما آخر فقال الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة وكان الواجب عليه ان يختار احد هذين الرسمين ولا يخلطها بالآخر على ان اخذه
القوة في العبارة الاولى هو غير صحيح لان ماهية الحركة متقضية غير قارة وايضا ذكر
لفظ الفعل والكمال معا في العبارة الثانية من غير حاجة الى ذكر الفعل وايضا فلانه رتب
الرسم الثاني للحركة على الرسم الاول فان كان التعريف الاول صحيحا فلا حاجة الى الثاني وان لم
يكن صحيحا فان المبني عليه ايضا غير صحيح وبالجملة لا يفهم هذا الكلام

الفصل الثاني فيما يقع فيه الحركة وفيما لا يقع وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان
الحركة لا تقع في الجوهر قال الشيخ وقد ظهر ان كل حركة ففي امر يقبل التنقص والتزيد وليس
شيء من الجواهر كذلك فاذن لا شيء من الحركات في الجوهر فاذن كون الجواهر وفسادها ليس حركة التفسير
بل هو امر يكون دفعة قال رحمه الله اقول لما فرغ من تعريف ماهية الحركة شرع في بيان
ما يقع فيه الحركة وما لا يقع فيه من الجوهر واحتج على ان الحركة لا تقع فيه وتقرير هذه الحجة
ان كل حركة فهي امر يقع فيه التزيد والنقص فلا شيء من الجواهر يقع فيها النقص والتزيد ينتج

من الضرب الاول من الشكل الثاني انه لا شيء من الحركات بواقعة في الجوهر اما بيان المقدمة
الاولى فمأخوذ من الماهية من ماهية الحركة لان الحركة ماهيته متعلقة بالخروج الى الفعل
سيرا سيرا واما بيان المقدمة الثانية فهو ان الصور الجوهرية لا تقبل التزيد والتنقص
لانها عند تزيدها وتنقصها اما ان يبقى نوعها واما ان لا يبقى نوعها فان بقي فيكون حينئذ
قد حدث معها شيء لم يكن او زال شيء كان مع كون تلك الصورة كما كانت فلم يكن التغير في
الصورة بل في امر خارج عنها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا تزيدها ثم لا بد وان
حصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يوجد فيها ما يبقى اكثر من
آن واحد او لا يوجد فان وجد فقد سكنت تلك الحركة فيكون حال الحركة لا حركة هذا خلف
وان لم يوجد ذلك يلزم هناك صور آنية متتالية وهو محال لامتناع تتالي الآنات فان قيل هذه
الحجة يمنع من الحدوث على سبيل التدرج سواء كان الحادث جوهرا او عرضا وذلك يقتضي المنع من
الحركة والكم والكيف قلنا الحركة تستدعي متحركا موجودا والمادة وحدها غير موجودة
فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الحركة في الكيف لان الموضوع غني في وجوده عن
الكيفية فيصح ان يتحرك في الكيف اما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنها ان يتحرك
في الصورة المسئلة الثانية في بيان وقوع الحركة في الكم اما الكمية فلانها تقبل النقص
والتزيد فخليق ان يكون فيها حركة كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الذي لا نزول فيه اتصال
الجسم فانها من جهة ما تتزايد بها الجسم او يتناقص فهي من هذه الجملة عندنا اعني جملة الحركة
في الكمية اقول كل كم فهو قابل للنقص والتزيد وكل ما كان قابلا للنقص والتزيد فهو قابل
للحركة ينتج من الضرب الاول من الشكل الاول ان كل كم فهو قابل للحركة ثم الكم يقع فيه الحركة
من وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما التخلخل فمعناه ازدياد
مقدار الجسم من غير انضمام شيء آخر اليه من الخارج ومن غير حدوث الفرج في داخله والتكاثف
معناه انتقاص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه ومن غير انكسار في باطنه واحتجوا على امكان
ذلك بوجهين احدهما ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى ليس لها في حد ذاتها
مقدار ولا مقدار له كانت نسبته الى جميع المقادير على السواء فكما يقبل مقدارا كبيرا يقبل
ايضا مقدارا صغيرا وبالعكس وثانيهما ان الجسم متصل واحد والمقدار زائد عليه ثم ان
الجسم البسيط نصفه مساو لكله في تمام الماهية والشيء اذا امكن اتصافه نصفه امكن
ثبوت تلك الصفة لما يساويه في الماهية فحينئذ يمكن اتصاف كل الجسم نصفه وبالعكس وهو المطلوب
فان قيل ما ذكرتم منقوض بالفلك لانه لا يمكن تبدل المقدار الحاصل عليه مع ان ما ذكرتموه قائم
فيه قلنا نحن ندعي امكان هذا الامر في الاجسام العنصرية وثبت ان هيولاها متساوية
في الماهية فلهذا ادعينا ان نسبتها الى جميع المقادير على السواء فلا جرم امكن تبدل المقدار عليها

اما الفلك فلها هيولى مخالفة بالماهية لهيولى العناصر وان لكل فلك هيولى مخالفة بالماهية
لهيولى الفلك الاخر ولهذا قيل انها طبيعة خامسة فاذن لا يلزم من امكان تبدل المقادير المختلفة
على العنصريات تبدلها على الفلكيات وايضا فلان الجزء ما دام جزءا للكل فانه يمتنع ان يقبل مقدار امكان م
الكل بل انما يمكن ان يقبله اذا انفصل عنه ويمتنع انفصال الجزء عن الفلك فليس اذن يمكن ان
يقبل جزؤه مقدار كله وليس جسم اخر مساويا في طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الاصغر منه مقداره ١٩٦
واما العناصر فيصح عليها الانفصال ويوجد ايضا جسم آخر مساو له في الطبيعة فلا جرم
صح هذا الكلام في العناصر دون الافلاك لا يقال يلزم على مساق كلامكم امكان ان يصير
البحر في مقدار قطرة منه وبالعكس لانا نقول كل جسم فله حد معين من المقدار والزائد عليه
والناقص عنه يكون قسرا ولذلك القسر ايضا حد محدود لا يمكن التجاوز عنه كما في الكيفيات
فاندفع ما ذكر ثم على ان ذلك بالنظر الى المادة ممكن وانما امتنع ذلك لوجود القواسر واما
حركة النمو والذبول فاعلم انه اذا ازداد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم اخر به وكانت الزيادة
مداخلة في اجزاء المزيد عليه دافعة لاجزائه الى الاقطار متشبهة بطبيعته فذلك هو النمو وضده
هو الذبول والفرق بينهما وبين السمن والهزال ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد
في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في المزيد عليه ودخلت فيها وتشبهت
بطبيعته واندفعت اجزاؤه الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك النمو واما الشيخ
اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا ينفذ فيها الغذاء فلا جرم لا يتحرك قال الشيخ
اعضاؤه الاصلية واما تبين فان وجود الحركة فيه ظاهر اقول لقائل ان يقول الحركة عبارة
عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا المعنى غير قابل للتفاوت انما قلنا ان الحركة عبارة
عن الحصول الاول في الحيز الثاني لان الجسم حال الحركة اما ان يكون له حصول في حيز او
واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون حاصلا والا لما كان موجودا متحيزا فضلا من كونه متحركا
فاذن يكون حاصلا في حيز ثم لا يخلو اما ان يكون حاصلا في حيز معين او في حيز غير
معين ومحال ان يكون حاصلا في غير معين لان ما لا تعين له يمتنع ان يكون موجودا وما لا حيز م
وجود له يمتنع حصول الجسم الموجود فيه فاذن الجسم حال الحركة يكون حاصلا في حيز معين
فاذن الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا الحصول لا يقبل التزيد والتنقص
لان الجسم اما ان يكون حاصلا فيه واما ان لا يكون وليس بين حصوله ولا حصوله فيه واسطة
البتة واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوث هذا الحصول وحدوث هذا اللاحصول دفعة
ولا يمكن ان يكون على سبيل التدريج البتة فالجسم ما دام حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون
متحركا فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة ففي الآن الذي
هو آن اللاحصول لا بد ان يكون قد حصل في حيز اخر والكلام فيه كما في الاول وحينئذ يرجع

حاصل الكلام الى ان الحركة عبارة عن حصولات في احياز متعاقبة لانا نقول لا يمكن جعل الحركة
عبارة عن نفس الحصول الاول في الحيز الثاني لوجوه احدها ان هذا الحصول نهاية الحركة ومقطعها
ونهاية الشيء غير ذلك الشيء وثانيها ان هذا الحصول معلول للحركة لانا نقول تحرك الجسم فحصل
انها مبنية م في الحيز وهذه قضية عقلية والعلة مغايرة للمعلول وثالثها ما مر ان الحركة يقع في مقولات
١٩٧ كثيرة منها الكم والكيف والاين وغيرها والقدر المشترك بينها هو الكمال الاول لما بالقوة من
حيث هو بالقوة او خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا على سبيل الاتجاه نحو شيء فجعل هذا
المشترك مسمى الحركة ورابعها ان الحركة لو كانت نفس هذا الحصول وهذا الحصول لا يقبل
التفاوت وكذلك الحصول الثاني والثالث وغيرها لزم كون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وقد
ابطلنا ذلك فيما تقدم واما قوله الجسم حال الحركة اما ان يكون حاصلا في حيز او اما ان لا
يكون قلنا اخترنا القسم الاول قوله ذلك الحيز اما ان يكون معينا او اما ان لا يكون قلنا
ان عنيت به انه في حيز واحد فليس كذلك بل حال التحرك ان بعضه حاصل في الحيز الاول وبعضه
منتقل الى الحيز الثاني ثم اذا تم الانتقال عن الحيز الاول فحينئذ حصل في الحيز الثاني فالجسم حال
التحرك في الحيز عندنا على هذا الوجه انه قابل للقسمة على ما بينا والحركة معنى الحدوث عن القوة
الى الفعل يسيرا يسيرا لا دفعة متفرعة على هذه القاعدة والحكماء انما يتكلمون في هذا الكلام بعد
تقرير ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى المسئلة الخامسة في وقوع الحركة في متى قال الشيخ
واما متى فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كل حركة كما بين يكون
في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر هذا خلف التفسير الحق ان متى حاله حال
الاضافة في ان الحركة لا يقع فيها اولا بل يقع الحركة فيها تبعا لوقوع الحركة في معروضها وذلك
لان متى نسبة الشيء الى زمانه فهي طبيعة غير مستقلة بل هي تابعة لمعروضاتها في التبدل والاستقرار
ولهذا قال في الشفا فيشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال الاول في كيف او كم ويكون
الزمان لازما لذلك التغير فيعرض نسبته للتبدل والاستقرار المسئلة السابعة في الحركة في
الوضع قال الشيخ واما الوضع فان فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه فانه
لو توهم المكان المطيف به معدوما لامتنع كونه متحركا والمتحرك بالحركة التي تكون في المكان لو
توهم المكان المطيف به معدوما لامتنع كونه متحركا فاذن ليس المتحرك بالاستدارة على نفسه
متحركا الحركة التي تكون في المكان وظاهر انه ليس متحركا في شيء اخر غير المكان او الوضع الى
الزيادة فلا يكون ناميا نعم للجسم لا يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة
الاعضاء الاصلية الى الزيادة فهو حقيقة النمو المسئلة الثالثة في بيان وقوع الحركة في الكيف
قال الشيخ وقد يوجد الحركة في الكيفيات فيما يقبل التنقص والاشتداد كالتبيض والتسود
التفسير اعلم ان الحركة في الكيف هو مثل ان يظهر الضوء الضعيف في الصبح ثم لا يزال يزداد ويقوى الى

[illegible]

ان يتكامل الضوء ومثل ان ياخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة يسيرا يسيرا الى ان يحصل الحلاوة
الكاملة ومثل ان ياخذ البياض الى السواد قليلا قليلا الى ان يكمل فيه السواد قال شيخنا واما انا
فان الامر وان كان في الظاهر كذلك لكنه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد
منها في نفسه واحد لا يقبل الازدياد والنقصان محتجا بان الضوء اذا ازداد فاما ان يحصل عند ١٩٨
الازدياد شي واما ان لا يحصل فان لم يحصل شي البتة فهو عند الازدياد كما كان قبل الازدياد
وهذا محال وان حصل شي زايد فهذا الحاصل اما ان يكون عين ما كان حاصلا قبل ذلك
واما ان يكون غيره والاول محال لان الحاصل الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والحاصل قبل ذلك كان
حاصلا فحينئذ يصدق على الشي الواحد انه كان حاصلا وما كان حاصلا وانه محال وان كان الذي
حصل الآن مغايرا لما كان حاصلا قبل هذا كان الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة فهما ماهيتان
حدثتا وتعاقبتا فثبت ان الذي يظن انه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا فان معناه في الحقيقة
يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في آنات متعاقبة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد
فهذا شك قوي ولعله يمكن ان يقال عليه انه لا شك ان الضوء الكامل لا يحصل دفعة واحدة
فان اول ما يظهر هو الضوء الضعيف ثم بعد ذلك بمدة يتكامل الضوء وهذا معلوم بالضرورة
وقوله الضوء اذا ازداد فاما ان يحصل عند الازدياد امر زايد او لم يحصل قلنا يحصل
امر زايد لا شك فيه قوله هذا عين ما كان حاصلا او غيره قلنا لا شك انه غيره
قوله حينئذ يرجع معنى ذلك الى حصول متعاقبة قلنا ان عنيت به ان ذلك الحاصل
اولا فني وحصل شي اخر عقيبه فليس الامر كذلك لان ذلك الضوء الضعيف يزداد عندنا بانضمام
قدر اخر من الضوء اليه وكذلك الامر الى ان يكمل الضوء ويتم وبالجملة فان الضوء الكامل ما به
يبتدي حصولها من الضوء الضعيف الى ان ينتهي الى الكمال ولا شك ان الوجود يشهد بهذا
قوله يلزم من هذا القول بالجوهر الفرد قلنا هذا احد المحالات اللازمة من هذا الكلام
لانا بينا ان القول بالجوهر الفرد باطل ولنرجع الى شرح المتن قوله وقد يوجد الحركات
في الكيفيات فيما يقبل النقص والازدياد اعلم ان الحركة لا يقع في جميع الكيفيات وانما يقع فيما
يقبل النقص والتزيد قوله كالتسويد والتبييض ينبغي ان يعلم الفرق بين التسويد والسواد
والتبييض والبياض فان السواد والبياض من مقولة الكيف والتبييض والتسويد هو الحركة
فان التسويد عبارة عن صيرورة الشي متصفا بالسواد بعد ان لم يكن كذلك فهذه الموصوفة
هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد مغاير لنفس السواد فهذا هو المراد من التسخين
او التسويد المسئلة الرابعة في بيان وقوع الحركة في المضاف قال الشيخ واما في المضاف
فان المضاف ابدا عارض لمقولة من البواقي وتابع لها في قبول النقص والتزيد فاذا ضعف معقوله
اليه حوله فذلك بالحقيقة لتلك المقولة التفسير ان المضاف يطلق ويراد به نفس الاضافة ويطلق

ويراد

ويراد به الذات التي عرضت لها الاضافة ويطلق ويراد به المجموع منها والمراد هاهنا نفس
الاضافة وهي طبيعة مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للتزيد والنقص
كانت هي ايضا كذلك لانها لو نقيت بحالها مع تغير موضوعها الى الاشتداد والنقص كانت هي
~~ابحالها لكن انها لو نقيت بحالها مع تغير موضوعها الى الاشتداد والنقص~~ اشعر ذلك باستقلالها
بنفسها المسئلة الخامسة في وقوع الحركة في الاين فليس متحركا الا في الوضع ولا تتعجبن
١٩٩ من قولنا انه لو توهم المكان المطيف به معدوما لما امتنع كونه متحركا فان ههنا من
الموجودات مثلا وهو الجرم الاقصى والذي الناس لا يرون وراءه جسما يطيف به وذلك هو الحق
ولا يعوقهم ذلك عن توهمه متحركا وكيف وهو متحرك ابدا التفسير اقول هذا هو الحجة الاولى
على اثبات الحركة الوضعية وتقريرها ان الفلك الاعظم متحرك بالاستدارة على نفسه ثم ان
حركته المستديرة على نفسه اما ان يكون وضعية واما ان يكون مكانية واما ان يكون حركة
في شي اخر ومحال ان يكون حركة مكانية لان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر للجسم المحوي وليس وراءه جسم يحويه فاذن لا يكون حركته في المكان فاذن
اما ان يكون في الوضع او في غيره ومعلوم انها ليس في غيره فاذن حركته وضعية فهذا
ملخص ما في الكتاب قال الشيخ ولان الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه اذا فرض
في مكان فاما ان يباين كليته كلية المكان او يلزم كليته المكان ويباين اجزاؤه اجزا
مكانه لكن ليس يتحول كليته عن المكان لان كليته لا يباين المكان وما لم يباين مكانه
فليس متحركا في المكان فاذن كليته يلزم المكان ويباين اجزاؤه اجزا مكانه وكل اختلف
نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه فقد تبدل وضعه فهذا الجسم قد تبدل وضعه بحركته المستديرة
وليس هناك تبدل غير هذا فليس يحصل ههنا تبدل غير الوضع والوضع يقبل النقص والاشتداد
فيقال انصب وانكس التفسير اقول هذا هو الحجة الثانية على اثبات الحركة الوضعية وتقريره
ان ساير الافلاك متحركة بالاستدارة على انفسها ثم ان حركتها ليست بمكانية لانها لا يخرج
عن اماكنها بل انها يتغير نسبة اجزائها الى ما هو خارج عنه وهو الحاوي والمحوي وهذه
النسبة هو الوضع فالتغير فيها يكون تغيرا في الوضع ولنرجع الى شرح الكتاب قوله
اما الوضع فان فيه حركة على راينا خاصة فاعلم انه ان عنى به ان الحركة الوضعية امر استخرجه
هو ولم يسبق اليه احد ممن تقدمه فليس كذلك لان الفارابي صرح بذلك في مختصر له يسمى
بعيون المسايل فقال حركات الافلاك وضعية دورية وان عنى به ان هذا راي ارسطو
واتباعه دون من تقدمه فالامر كذلك لان من تقدمه نسب الحيز او امكنة وراء الفلك الاقصى
قوله لحركة الجسم المستدير على نفسه فانه لو توهم المكان المطيف به معدوما لما امتنع كونه
متحركا والمتحرك بالحركة التي في المكان لو توهم المكان المطيف به معدوما لامتنع حركته لعا بل

ان نقول كل ما لا يجوز الا الحركة المكانية فانه يمنع كون المتحرك حركة مستديرة على نفسه مع توهم عدم
المكان وبالجملة فان هذا الدعوى لا تسب الانسان ان الفلك الاقصى متحرك بالاستدارة على [المطيف م]
نفسه وانه ليس في مكان واذا ثبت هذه المقدمة ثبت ان حركته وضعية لا مكانية واما
قوله وان الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه ان فرض في مكان اما ان يباين كليته كلية المكان
او يلزم كليته المكان ويباين اجزاؤه اجزاء مكانه معناه ان غير الفلك الاقصى من الافلاك اذا تحرك [كلية م]
على نفسه بالاستدارة فاما ان يخرج عن مكانه بالكلية واما ان لا يخرج عن مكانه عن الكلية لكن ٢٠٠
يتبدل نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه لا حاوية او محوية قوله لكن ليس يتحرك كليته
عن المكان لان كليته لا يباين المكان وما لم يباين مكانه فليس بمتحرك في المكان فاذن كليته
يلزم المكان ويباين اجزاؤه اجزاء مكانه اعلم ان هذا تطويل لا فائدة فيه لان المقصود من
هذا الكلام هاهنا ان يثبت ان سائر الافلاك وان كان يتحرك في مكانه لكنه لا يخرج عن
مكانه ومن انصف علم ان هذا الكلام لا يفيد هذا المطلب وانه تكرار غير فائد ولا يليق [بمثل]
بمثل مصنف الكتاب قوله وكل ما اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه فقد تبدل وضعه
فهاهنا حق قوله فهذا الجسم قد تبدل وضعه لحركته المستديرة وليس تبدل عنه هذا [الوضع م]
فليس هاهنا تبدل غير الوضع والمراد منه ذكر النتيجة وهو ان هذا التغير والتبدل ليس الا
في الوضع قوله والوضع يقبل النقص والاشتداد فيقال انصب وانكس اعلم ان هذا الكلام
جواب عن سؤال وهو ان يقال الوضع لا يقبل الاشتداد والنقص فلا يقبل الحركة فاجاب عنه بانه
يصح ان يقال للشيء انه اشد انتصابا وانتكاسا وهذا يدل على انه قابل لهما وهو اعلم المسئلة
الثامنة في وقوع الحركة في الملك قال الشيخ واما الملك فان تبدل الحال فيه تبدل اولا في الاين [التفسير م]
فاذن لا حركة فيه بالذات بل بالعرض اقول لا شك ان الملك لا يتغير ما لم يتغير الاين لانه
مقولة نسبة فاذن تغير الملك تابع لتغير الاين فاذن وقوع الحركة فيه يكون بالعرض لا
بالذات المسئلة التاسعة في وقوع الحركة في مقولة ان ينفعل قال الشيخ واما مقولة ان
ينفعل فلقائل ان يقول انه قد تهيأ ان ينسلخ الشيء عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا
لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئته وذلك لامكان
القوة ان كان فعله بالطبع جعلت تخور يسيرا يسيرا او لامكان العزيمة ان كان فعله بالارادة
جعلت تنفسخ يسيرا يسيرا او لامكان الآلة ولا اداة ان كان فعله بها جعلت تكل يسيرا يسيرا
وفي جميع ذلك يكون تبدل الحال اولا في القوة او العزيمة او الآلة او في الفعل بالعرض ليس فيه
بالذات على ان الحركة ان كانت خروجا عن هيئة فهي عن هيئة قارة وليس شيء من الانفعال كذلك
فاذن لا حركة بالذات الا في الكم والكيف والاين والوضع اقول اختلفوا في وقوع الحركة في [التفسير]
مقولة ان ينفعل وان يفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما والحق بطلانه لان الشيء اذا انتقل من التبرد
والتسخين

والتسخين فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا واما ان لا يكون ومحال ان يكون باقيا لان التبرد
توجه الى البرودة والتسخين توجه الى السخونة واذا كان الامر كذلك لكان الشيء في حالة واحدة متوجها
الى الضدين وهو محال فاذن التبرد لم يبق والتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما
زمان سكون لا محالة فليس هناك حركة من التبرد الى التسخن على الاستمرار واما الذي يقال
ان الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك
٢٠١ الفعل بل من جهة هيئته فذلك اما لان القوة تخور (تضعف) يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما
لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالارادة واما لان الآلة تكل في الزمان الفعل
بها وفي جميع ذلك تبدل الحال اولا في القوة او العزيمة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية
فاذن التبدل في الفاعلية بالتبعية لان الفاعلية والمنفعلية حالتان نسبيتان فيتبعان معروضهما
في الثبات والتبدل قال الشيخ فالحركة هي ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة
يسيرا يسيرا وهو خروج عن القوة الى الفعل بمتد لا دفعة بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز
[التفسير] ان يكون على ما هو عليه من اينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده اقول قوله فالحركة
هي ما يتصور من حال الجسم عن هيئة قارة يسيرا يسيرا وهو خروج عن القوة الى الفعل بمتد لا دفعة
هذا اعادة لتفسير الحركة مع قيد آخر وقوله بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز ان يكون
على ما هو عليه من اينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده فاعلم ان افلاطون رسم
الحركة بانها خروج عن المساواة ومعناه كون الجسم بحيث لا يعرض له آن من الآنات الا وحاله
[رسمها م] في ذلك خلاف حاله قبل ذلك وبعده وارسطو لما ابطل هذا الرسم بانها كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة قال الشيخ والسكون هو عدم هذه الصورة فيما من شانه ان يوجد فيه ومثل هذا
العدم يصح ان يعطى رسما من الوجود لان ما هو بالاطلاق ليس بموجود مطلقا فلا يتاتى ان
يكون له وجود في شيء اخر البتة والجسم الذي ليس فيه حركة وهو بالقوة متحرك لو لم يكن لهذا
الوصف الذي يصير به للجسم متميزا عن غيره بخاصة يكون له لكان له لذاته ولو كان له
لذاته لما بائنه ولكنه شانه ان يتحرك فاذن هذا الوصف له لمعنى ما فاذن ~~هذا العدم له لمعنى~~
ما فاذن هذا العدم له لمعنى ما فاذن لعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك مفهوم في ذاته غير
ذاته واما العدم الذي لا يحتاج الشيء في ان يوصف به الى غير ذاته هو مثل انتفاء الى
وجود وامكانه كعدم القرنين في الانسان وهو السلب في العقد والقول واما عدم المشي فيه
فهو حالة مقابلة للمشي فيه يوجد عند ارتفاع علة المشي وجودا ما انحو من الانحاء وله علة بنحو
[غابت فعلت م] وهي بعينها علة الوجود ولكن عند ارتفاعها فانها اذا حضرت فعلت الوجود واذا غابت ~~فعلت~~
ذلك العدم فهو علة بالعرض لذلك العدم فالعدم اذن معلول بالعرض فهو اذن يصح ان يوضع [في [illegible]]
موجودا بالعرض وهذا العدم ليس هو لا شيء على الاطلاق بل لا شيئية شيء ثاني شيء ما معين حاله

التفسير
اقول

معينه وهو كونه بالقوة لا اتفق الحكماء على ان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وانما ذكروا
هذا القيد الاخير احترازا عن المفارقات وهذا المفهوم امر عدمي لكنه ليس العدم مطلقا
بل هو عدم خاص مضاف الى الملكة ومثل هذا العدم يصح ترسيمه وتعريفه بالاضافة الى الملكة
واعلم ان العقلاء اختلفوا في ان السكون هل هو امر ثبوتي او عدمي والحق ان هذا الخلاف
لفظي لان الجسم اذا استقر في المكان الواحد فله كونه مستقرا اينه ولا شك انه امر ثبوتي من مقولة ٢٠٧
الاين وله كونه ليس متحركا ولا شك انه امر عدمي فان اريد بالسكون المعنى الاول فيكون السكون
امرا ثبوتيا وان اريد به المعنى الثاني فيكون السكون امرا عدميا واعلم ان الشيخ طول
الكلام ههنا واظن انه لا فائدة في هذا التطويل ومع هذا لا بد وان نقرر قوله والسكون
هو عدم هذه الصورة فيما من شانه ان يوجد فيه معناه ان السكون عبارة عن عدم الحركة
فيما من شانه ان يوجد فيه الحركة وقد ذكرنا فائدة هذا القيد قوله ومثل هذا العدم
يصح ان يعطى رسما من الوجود اعلم ان هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كل متصور
متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو ثابت فكل متصور فهو ثابت فيلزم بطريق عكس النقيض
بان كل ما ليس بثابت فليس بمتصور والمعدوم ليس بثابت فلا يكون متصورا وما لا يكون متصورا لا
يصح ان يوضع له رسم فلا يصح ان يوضع عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك رسما فاجاب عنه
بان المعدوم مطلقا ليس له ثبوت اصلا اما العدم الخاص فله ثبوت في الذهن واذا كان
له ثبوت في الذهن فيصح تعريفه وترسيمه قوله لان ما هو بالاطلاق ليس بموجود مطلقا
فلا يتاتى ان يكون له وجود في شيء اخر البتة معناه هو ان المعدوم المطلق ليس له ثبوت في شيء
اخر البتة قوله والجسم الذي ليس فيه حركة وهو بالقوة متحرك لو لم يكن هذا الوصف
الذي يصير به الجسم متميزا عن غيره بخاصة يكون له لكان له لذاته ولو كان له لذاته لما
باينه ذلك ببيانه اذ يتحرك فاذن هذا الوصف له لمعنى ما اعلم ان غرضه من هذا الكلام هو
ان يفرق بين العدم المطلق وبين عدم شيء في شيء من شانه ان يكون له ذلك ومعنى كلامه
هو ان الجسم الموصوف بعدم الحركة مع كونه فيه بالقوة لا يخلو اما ان يكون هذا الوصف
له لذاته او لمعنى غير ذاته ومحال ان يكون لذاته والا لما فارقه لكنه قد يفارقه لانه يتحرك
فاذن هذا الوصف له لمعنى ما قوله فاذن هذا العدم له لمعنى ما فاذن العدم فيما من
شانه ان يتحرك مفهوم في ذاته غير ذاته معناه ان هذا الوصف لما ثبت انه ليس للجسم
لذاته ثبت انه له لمعنى فاذن لعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك مفهوم غير ذات ذلك
الشيء قوله وانما العدم الذي لا يحتاج الشيء في ان يوصف به الى غير ذاته هو ما لا
يضاف الى وجود وامكانه كعدم القرنين في الانسان وهو في العقد والقول الغرض من
هذا الكلام ذكر الفرق بين عدم الشيء في الشيء مطلقا وبين عدم الشيء فيما من شانه ان يكون
ممكنا

ممكنا له فان الاول ليس له معنى غير ذات الشيء واما الثاني فله معنى غير ذات الشيء
فيه ولقائل ان يقول اتدعي ان له مفهوما موجودا في الشيء في الخارج وان ادعيت الثاني
فلا فرق بينهما لانه كما ان عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك له ثبوت في الذهن فكذلك
عدم القرنين في الانسان له مفهوم في الذهن قوله واما عدم الشيء فيه فهو حالة مقابلة
للشيء فيه توجد عند ارتفاع علة الشيء وجودا ما بنحو من الانحاء وله علة بنحو ما بعينها علة الوجود
ولكن عند ارتفاعها فانها اذا حضرت فعلت الوجود واذا غابت فعلت ذلك العدم فهي علة
بالعرض لذلك العدم فالعدم اذن معلول بالعرض فهو لذلك يصح ان يوضع موجودا بالعرض ٢٠٧
معناه ان عدم الشيء في الشيء حالة مقابلة للشيء في الشيء وذلك العدم يوجد عند ارتفاع علة الشيء
وجودا ما بنحو ما للقائل ان يقول العدم كيف يتصور ان يوجد له الوجود والوجود والعدم متنافيان
قوله وله علة بنحو ما اي لذلك العدم علة وللقائل ان يقول العدم لا شيء فكيف يستدعي علة
قوله وهي بعينها علة الوجود ولكن عند ارتفاعها ان كان المراد منه ان علة العدم الذي هو السكون
بعينها علة الوجود الذي هو الحركة فهذا غير معقول بل ممتنع قوله فانها اذا حضرت فعلت
الوجود واذا غابت فعلت العدم فهي علة بالعرض لذلك العدم اقول ان كان المراد من هذا ان
علة وجود الحركة علة للسكون بمعنى ان عند عدم علة وجود الحركة يرتفع الحركة ويحصل
السكون فهذا حق وهو الذي يقال ان عدم العلة علة العدم وبالجملة فهذا الكلام على ظاهره
مختل ومع هذا ان كان الغرض منه بيان ان السكون عبارة عن عدم الحركة فيما من شانه ان
يتحرك فهذا الكلام لا يفيد هذا المرام واما قوله فالعدم اذا معلول بالعرض فهو اذن
يصح ان يوضع موجودا بالعرض والمراد منه ظاهر والكلام عليه ان العدم كيف يصح ان يجعل
موجودا وهل هذا الا الجمع بين المتناقضين وايضا فاي فائدة في هذا الكلام وقوله وهذا
العدم ليس هو لا شيء على الاطلاق بل لا شيء بنحو ما في شيء معين بحال ما معينة وهو كونه بالقوة
معناه ان عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك ليس هو عدما بالاطلاق بل هو عدم خاص
وهذا الكلام مكرر

الفصل الثالث ان الكل متحرك علة محركة غيره

قال الشيخ نقول ان كل حركة توجد في الجسم فانما توجد لعلة محركة لانه
لو كان الجسم يتحرك بذاته ويوجد فيه الحركة بما هو جسم فاما ان يكون لانه جسم فقط واما
ان يكون لانه جسم ما فان كان لانه جسم فقط لكان كل جسم متحركا وان كان لانه جسم ما
فيكون علة الحركة الخاصية التي لذلك الجسم وتلك الخاصية معنى زائد على هيولى الجسمية
وصورة الجسمية وهو كيف او صورة اخرى او غير ذلك فيكون الجسم يحصل فيها الحركة عن وجود
تلك الخاصية فيه فيكون مبدأ الحركة تلك الخاصية ومبدأ قبول الحركة هو الجسم لا محالة التفسير
اقول هذا هو الحجة الاولى على ان علة حركة الجسم امر زائد عليه وتقريرها ان الحركة لا بد

او في الذهن فان ادعيت الاول فغير صحيح

ان

الفصل ١٢ ان الكل متحرك علة محركة غيره

ويكون

لها من موثر وذلك الموثر اما ان يكون هو الجسم من حيث انه جسم واما ان يكون معنى زايدا
عليه ويمتنع ان يكون الجسم من حيث انه جسم علة فيلزم ان يكون معنى زايدا عليه فهذه
مقدمات الاولى ان الحركة لا بد لها من موثر فبيانه ان الحركة امر ممكن لذاته لانها غير
مستقل بنفسها وكل ممكن فلا بد له من موثر فالحركة لا بد لها من موثر اما بيان انه لا يجوز
ان يكون العلة الموجبة للحركة هو الجسم من حيث انه جسم لان الاجسام متساوية في ٢٠٤
ماهية الجسمية فلو كان الجسم من حيث انه جسم متحركا لكان كل جسم متحركا لان الاستوا
في العلة يوجب الاستوا في المعلول لكن ليس كل جسم متحركا لانا نشاهد بعض الاجسام
ساكنة فان قيل لم قلتم ان الاجسام متساوية في الجسمية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون المحرك هيولى الجسمية فنقول المراد من الجسم ههنا هذه الصورة المحسوسة من
الاجسام وبديهة العقل حاكمة بان الصورة المحسوسة من الاجسام مشتركة بينها قوله
لم لا يجوز ان يكون المحرك هو الهيولى قلنا هيولى الاجسام العنصرية مشتركة بينها فيلزم حينئذ
ما ذكرنا وايضا فلانه لا حقيقة للهيولى الا القابل لا الموثر فيلزم ان يكون الموثر من حيث
انه موثر غير الهيولى قال الشيخ وايضا كل حركة يفرض موجودة في الشي منسوبة الى
قطع مسافة او كيفية او غير ذلك فانها في الحال يعدم من حيث هي كذلك ووجود الحركة والشي
انما يحصل بان يكون كذلك وليس شي مما يوجد للشي بذاته يعدم عنه او يعدم عنه ما
يتعلق بكونه فاذن ليس شي من الحركات يوجد للشي بذاته فاذن كل حركة فلها علة محركة
هذا هو الحجة الثانية على ان حركة الجسم ليست لذاته بل لعلة محركة غير ذاته وتقريرها التفسير اقول
هو انه لو كانت حركة الجسم لذاته لوجب ان يكون كل جزء من الاجزاء المفترضة في الحركة
باقيا لان معلول الثابت يجب ان يكون ثابتا ولو كان ثابتا لم يكن حركة لان الحركة انما
يوجد ويحصل بان يعدم في الحال من حيث هي كذلك فيلزم انه لو كان متحركا لذاته لما
كان متحركا وما ادى ثبوته الى نفيه كان محالا فان قلت ما ذكرتم ينتقض بالطبيعة فانها
محركة لذاتها مع ان تلك الاجزا المفترضة في الحركة غير باقية قلت الطبيعة انما
تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملايمة لها فيتجدد اجزا الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من
تلك الحالة الملايمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الحالة الملايمة واذا كان ايجاب العلة
معلولها متوقفا على شرط لم يبق ذلك الايجاب عند فوات ذلك الشرط فان قلت اذا
جوزتم ذلك في الطبيعة فلم لا تجوزون في ذات الجسم بان يكون اقتضاه للحركة موقوفا
على حصول حالة منافرة حتى تتجدد اجزا الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة ويحصل
السكون عند زوالها قلت جميع الاحوال بالنسبة الى الجسمية متشابهة في الكل ولنرجع
الى شرح اللفظ اما قوله كل حركة يفرض موجودة في الشي منسوبة الى قطع مسافة او كيفية
او

الحال

او غير ذلك فانها في الحال يعدم من حيث هي كذلك معناه ان كل حركة سواء كانت في الاين
او الكيف او الكم او الوضع فان الاجزا المفترضة فيها لا توجد معا قوله ووجود الحركة
انما يحصل بان يكون كذلك معناه ان الحركة انما يتحقق وجودها بان يكون اجزاها منقضية
لا بهاية غير قارة قوله وليس شي مما يوجد للشي بذاته يعدم او يعدم عنه ما يتعلق
بكونه هذه مقدمة اخرى من هذه الحجة ومعناه انه لا شي مما يكون للشي بذاته يعدم شي منه
٢٠٥ مع بقاء الذات ولا يتم هذه المقدمة الا مع هذا القيد قوله فاذن ليس شي من الحركات
يوجد للشي بذاته لما ذكر المقدمتين صرح بالنتيجة وهو انه لا شي من الحركات للجسم بذاته قوله
فاذن كل حركة فلها علة محركة وتمام هذا الكلام هو ان يقال لما ثبت ان حركة الجسم ليست
للصورة الجسمية ولا للمادية وجب ان يكون لعلة اخرى اما قوة او صورة اخرى قال الشيخ
وهذه العلة المحركة ينبغي ان يضاف اليها التحريك وحدها ولا يجوز ان يقال ان الجسم حرك
٢٠٦ نفسه بها لانه لو كان الجسم حرك نفسه بها لكان نفسه يتحرك عن نفسه بها فيصير متحركا
ومتحركا بحركة واحدة ولو كان كذلك لكان شي واحد فاعلا وموضوعا لفعل واحد وهو محال
على ما وضعناه في المبادي والمقدمات فاذن الفعل مضاف الى العلة وحدها التفسير اقول
هذا هو الحجة الثالثة على ان الحركة للجسم ليست لذاته وتقريرها لو كان الجسم فاعلا للحركة
وانه قابل لها لكان الشي الواحد فاعلا وقابلا لفعل واحد والتالي محال فالمقدم مثله بيان
الشرطية ظاهر واما بطلان التالي فهو ان نسبة القابل الى الفعل بالامكان ونسبة الفاعل اليه
بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان ولنرجع الى شرح اللفظ قوله وهذه العلة المحركة
ينبغي ان يضاف اليه التحريك وحدها فالمراد منه ان القوة المحركة للجسم موثر في الحركة وحدها
قوله ولا يجوز ان يقال ان الجسم يحرك نفسه بالعلة المحركة وهو غير معقول قوله
لانه لو كان الجسم حرك نفسه بها لكان نفسه يتحرك عن نفسه بها اعلم ان هذه شرطية
متصلة لكن تاليها عين مقدمها قوله لو كان الجسم حرك نفسه بها وتاليها قوله لكان
نفسه عن نفسه بها ومعلوم ان التالي اذا كان عين المقدم كان الكلام هذرا قوله فيصير
محركا ومتحركا بحركة واحدة معناه ان الجسم حينئذ يصير محركا ومتحركا معا قوله
ولو كان كذلك لكان شي واحد فاعلا وموضوعا لفعل واحد وهو ظاهر قوله وهذا محال على
ما وضعناه في المبادي والمقدمات معناه ان كون الشي الواحد قابلا وفاعلا لفعل واحد
محال وهذا وان كان من مبادي هذا العلم لكن الحق ان الشيخ ما وضعه في المبادي والمقدمات
قوله فاذن الفعل مضاف الى العلة وحدها لما ابطل بان الجسم لا يجوز ان يكون محركا
لنفسه صرح بالنتيجة وهي ان حركة الجسم مضافة الى علة اخرى مغايرة للجسم قال الشيخ
وهذه العلة المحركة اما ان يكون موجودة في الجسم فيسمى متحركا لا بذاته واما ان لا

يكون موجودة في الجسم بل خارجة عنه فيسمى متحركا لا بذاته والمتحرك بذاته اما ان يكون العلة الموجودة فيه يصح عنها ان تحرك تارة وان لا تحرك اخرى فيسمى متحركا بالاختيار واما ان لا يصح عنها ان لا تحرك فيسمى متحركا بالطبع والمتحرك بالطبع اما ان يكون بالتسخير تحركه على نهج واحد ويسمى متحركا بالطبيعة واما ان يكون بارادة وقصد ويسمى متحركا بالنفس الفلكية اقول لما بين ان المحرك للجسم في مغاير للجسم اراد ان يذكر اقسامها عقيبها وهذا التقسيم قد ذكر في المبادي ونحن قد لخصناها هناك فلا حاجة الى اعادته

الفصل الرابع في انه لا يجوز ان يتحرك الشيء بالطبيعة وهو على حالته الطبيعية وفي انه ليس شيء من الحركات الطبيعية ملائمة لذاتها

قال الشيخ كل ما اقتضاه طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن ان يفارقه ما دامت الطبيعة قد ثبتت وكل جزء من الحركة يفرض للحركة بانقسام زمان او مسافة فقد يمكن ان يفارق والطبيعة لم تبطل وكل حركة يتعين في الجسم فانها يمكن ان يفارق والطبيعة لم تبطل لا محالة فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء المتحرك فاذن ان وجدت الطبيعة مقتضية للحركة فانها ليست على حالتها الطبيعية وانما تحرك لتعود الى الحالة الطبيعية وبلغها فاذا بلغتها ارتفع الموجب للحركة فامتنع ان تتحرك فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية الملائمة التي فورقت بالقسر قال الشيخ الطبيعة لا تقتضي الحركة مطلقا وبرهانه ان الطبيعة امر ثابت الذات والحركة امر منقضية غير ثابت الذات فلو كانت الطبيعة وحدها موجبة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا تكون الحركة حركة هذا خلف بل الحق ان الطبيعة انما توجب الحركة عند حصول حالة غير ملائمة للجسم فحينئذ تحاول الطبيعة رده اليها اما في الاين كالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف كالماء المسخن قسرا واما في الكم كالذابل ذبولا مرضيا ثم ما دامت الحالة الغير الطبيعية باقية بقيت الحركة وكانت الطبيعة محركة له لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت اليه انقطع التحريك

الفصل الخامس في ان الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل ارادية نفسانية

قال الشيخ وكل حركة بالطبيعة فعن حالة غير ملائمة وهذه الحركة ينبغي ان تكون مستقيمة ان كانت في المكان لان هذه الحركة لميل طبيعي وكل ميل طبيعي فعلى اقرب مسافة وكل ما كان على اقرب مسافة فهو على خط مستقيم فهذه الحركة على خط مستقيم فاذن الحركة المكانية المستديرة كالتي تكون على مركز خارج عنها ليست عن الطبيعة وكذلك الحركة الوضعية وكيف تكون الحركة الوضعية بالطبيعة وقد ثبت ان كل حركة بالطبيعة فانها هرب من الطبيعة عن حالة غير طبيعية والطبيعة لا تفعل بالاختيار بل انما تفعل افاعيلها بالتسخير والطبع ولا تقتضي حركاتها افاعيلها فليضع الحركة الوضعية بالطبيعة فيكون الهرب الطبيعي عن الوضع الغير الطبيعي وكلما كان الهرب الطبيعي عن شيء غير طبيعي فانه لا يكون فيه قصد طبيعي

الملكية

التسخير

اقول النفس

طبيعي بالعود الى ما فارقته بالهرب فاذن الحركة المستديرة الوضعية الطبيعية لا يكون فيها قصد طبيعي بالعود الى ما فارقته وهذا كذب والذي اوجبه وضعنا الحركة الوضعية طبيعية فهي اذن غير طبيعية فهي اذن عن اختيار وارادة وهذا يبين ايضا على الحركة المكانية المستديرة انها ليست طبيعية فبين ان كل حركة مستديرة ليست عن قاسر فمبدأه نفسي اي قوة محركة بالارادة قال الشيخ الحركة المستديرة ليست عن الطبيعة لان الحركة الطبيعية هرب عن حال غير ملائمة وطلب لحال ملائمة ولا شيء من الحركة المستديرة كذلك فلا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية واما ان الحركة الطبيعية كذلك فلما مر فيما تقدم واما انه لا شيء من الحركة المستديرة بهرب عن حالة غير ملائمة وطلب لحالة ملائمة واما انها لا يمكن ان يكون هربا لان كل نقطة تحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها عين حركته اليها فحينئذ يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع والمهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وذلك محال فاذن الحركة المستديرة ليست هربا بالطبع عن شيء فان قيل ما ذكرتم منقوض بالجرم المستقيم الحركة فانه يطلب بحركته نقطة وعند وصولها اليها يفارقها ويهرب عنها فنقول هربه عنها ليس بعينه توجها اليها بخلاف ما ذكرتم يلزم مثله في الحركة المستديرة الارادية لان كل نقطة يتحرك عنها الجسم فحركته اليها عين توجهه اليها فيلزم ما ذكرتم لانا نقول اجاب الشيخ عنه في الاشارات بان قال بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الجهات ومعناه ان هذا المحال غير لازم في الحركة الارادية لان غرض المتحرك امر لا يتم الا بالحركة المستديرة فيكون المطلوبية والمهروبية بالعرض لا بالذات بخلاف الحركة الطبيعية واما انها لا يمكن ان تكون طلبا لحالة ملائمة فاثبته فلوجهين احدهما ان الطبيعة اذا وصلت الجسم الى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لكانت منقطعة والتالي محال على ما سيعرف ان شاء الله فالمقدم مثله وثانيهما ان الطلب الطبيعي لكمال فايت لا بد وان يكون على اقرب الطرق والا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فيكون متوجهة الى شيء ومنصرفة عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فاذن كل حركة طبيعية فهي مستقيمة ويلزم منه ان كل ما لا يكون مستقيما لا يكون طبيعيا بطريق عكس النقيض فثبت ان الحركة المستديرة ليست بطبيعية وانها ايضا ليست قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة فاذا لم يكن هناك طبيعة تقتضي امرا امتنع ان يوجد ما يقابلها فامتنع كونها قسرية فاذن تكون ارادية لان الحركة اما ان تكون قسرية واما ان تكون طبيعية واما ان تكون ارادية لان القوة المحركة اما ان لا يكون موجودة في المتحرك بل في شيء اخر مباين عنه وهو التحريك القسري واما ان تكون موجودة فيه وهي اما ان يفعل الحركة باختيار وقصد وارادة وشعور وهي الحركة الارادية واما ان يفعل لا عن اختيار وشعور وهي الحركة الطبيعية ولما ثبت انحصار الحركة

او الاختيار

التسخير

اقول

بالحركة الارادية

فی هذه الملة وثبت انها لیست بقسریة ولا طبیعیة ثبت انها ارادیة فان قیل لو کانت الحرکة الفلکیة
اختیاریة لاختلفت ولا یبقی علی نهج واحد کالافعال الحیوانیة قلنا الفعل الذی یفعله الحیوان
بالداعیة الواحدة لا یکون مختلفا بل یکون علی نهج واحد مستمر لا یتغیر فانه ما لم تتغیر داعیة الحیوان
لا یتغیر فعله فاختلاف الافعال لازم لاختلاف الاختیارات الا انه لازم لنفس الاختیار والا لاستحال الواحد
استمرار الفعل لایقال ان کل حی داعیة فانه واجب ان یعدم داعیته لانا نقول هذا باطل
لان الفعل یمکن استمراره لاستمرار داعیته واذا کان کذلک کانت الداعیة ممکنة البقا واذا کانت
الداعیة ممکنة البقا کانت ممکنة البقا ابدا دائما لان الامکان لا یتخصص بوقت دون وقت واذا ٢٠٨
کانت الداعیة الواحدة ممکنة البقا ازلا وابدا امکن استمرار الفعل الاختیاری ازلا وابدا وعن هذا
قال بطلیموس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم یکن بینه وبین الطبیعی فرق ولنرجع
الی شرح الفاظ الکتاب قوله فکل حرکة بالطبیعة فهی هرب بالطبع عن حال هذا هو
المقدمة الاولی من برهان ان الحرکة المستدیرة لیست عن الطبیعة قوله وکل ما کان کذلک
فهو عن حالة غیر ملایمة معناه انه لما کان کل حرکة فهی هرب بالطبع عن حالة فاما ان یکون عن
حالة ملایمة او غیر ملایمة لکنه یمتنع ان یکون عن حالة ملایمة فاذن الحرکة الطبیعیة یکون
هربا عن حالة غیر ملایمة قوله وهذه الحرکة ینبغی ان یکون مستقیمة ان کانت فی المکان
معناه ان الحرکة ان کانت هربا عن حالة غیر ملایمة وکانت مکانیة فیجب ان یکون حرکة مستقیمة
والفائدة فی قوله ان کانت فی المکان هو الاحتراز عن الحرکات الکیفیة قوله لان هذه
الحرکة میل طبعی وکل میل طبعی فعلی اقرب مسافة معناه ان الحرکة التی هرب عن حالة غیر
ملایمة فطلب لحالة ملایمة وکانت فی المکان فهی لطلب کمال طبیعی فاتت وحینئذ لا بد ان
یکون علی اقرب الطرق لما بینا قوله وکل مکان علی اقرب مسافة فهو علی خط مستقیم
فمعناه اقرب الطرق هی المستقیمة قوله فهذه الحرکة علی خط مستقیم معناه ان الحرکة
الطبیعیة یجب ان یکون مستقیمة وهذه نتیجة هذه المقدمة قوله فاذن الحرکة المستدیرة
کالتی یکون علی مرکز خارج عنها لیست عن الطبیعة لما اثبت ان کل حرکة طبیعیة فهی مستقیمة
فهذا یلزمه ان کل ما لیس بمستقیمة من الحرکات فلیست بطبیعیة بطریق انعکاس النقیض
قوله وکذلک الحرکة الوضعیة معناه ان الحرکة الوضعیة الدوریة ایضا لیست عن الطبیعة
بعین هذا البرهان واعلم ان حرکات الافلاک کلها دوریة الا ان حرکة الاقصی لیست مکانیة بل وضعیة
وحرکات سایر الافلاک مکانیة قوله وکیف یکون الحرکة الوضعیة بالطبیعة وقد ثبت ان
کل حرکة بالطبیعة فانها هرب عن الطبیعة عن حالة غیر ملایمة وهذه المقدمة قد ثبت بما مر
قوله والطبیعة لا یفعل بالاختیار بل انما یفعل افاعیلها بالتسخیر والطبع ولا یتفنن حرکاتها
اعلم انه لما ثبت ان کل حرکة طبیعیة فهی هرب عن حالة غیر ملایمة فنقول الحرکة الدوریة

٧٠

الدوریة لا یمکن ان یکون کذلک لما بینا ان کل نقطة یتحرک عنها الجسم بحرکة مستدیرة فهو یتحرک
عنها هو عین طلبه لها فیکون الشی مقصودا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وذلک محال کان لقایل
ان یقول ما ذکرتم من المحال لازم من الحرکة الدوریة الارادیة فاجاب عنه بان الطبیعة لا یفعل
بالاختیار بل انما یفعل علی نهج واحد ولا یختلف افعالها وحرکاتها واذا کان کذلک فلا یمکن ان
یکون شی واحد مطلوبا بالطبیعة ومهروبا عنها بخلاف الارادة فان من الجایز ان یکون غرض
المرید والمختار لا یحصل الا من الحرکة الدوریة فالمطلوب بالذات هو ذلک الغرض والحرکة الدوریة ٢٠٩
انما یکون بالعرض قوله فلیضع الحرکة الوضعیة بالطبیعة فیکون للهرب الطبیعی عن الوضع الغیر
الطبیعی ~~وکل ما کان للهرب الطبیعی عن الوضع الطبیعی~~ وکل ما کان للهرب الطبیعی عن شی غیر
طبیعی فانه لا یکون فیه قصد طبیعی بالعود الی ما فارقه بالهرب فاذن الحرکة المستدیرة الوضعیة
لا یکون فیها قصد طبیعی بالعود الی ما فارقه وهذا کذب معناه ان الحرکة الوضعیة الدوریة لو کانت
طبیعیة لکانت للهرب عن حالة غیر طبیعیة وکل ما کان یهرب بالطبع عن حالة غیر طبیعیة فلا یکون
فیه قصد الی ما فارقه بالعود ینتج ان الحرکة الوضعیة لو کانت طبیعیة لما کان فیها قصد بالعود
الی ما فارقه لکن کل حرکة دوریة فان کل نقطة یتحرک عنها فان الحرکة عنها بعینها قصد
الی الحرکة الیها فیلزم ان یکون الشی الواحد مقصودا وان لا یکون مقصودا وهذا محال قوله
والذی اوجبه وضعنا الحرکة الوضعیة طبیعیة معناه ان هذا المحال انما لزم من الحرکة الوضعیة
طبیعیة وما لزم عنه المحال فهو محال فکون الحرکة الوضعیة طبیعیة محال فهی اذن عن اختیار و
ارادة اعلم انا لما ذکرنا ان الاقسام ثلثة الحرکة القسریة والارادیة والطبیعیة فلا یلزم من دفع
الحرکة الطبیعیة اثبات الحرکة الارادیة لکن لما ابطلنا ذلک بما ذکرنا لزم هذا وباقی الکلام
یعرف بما ذکرنا الفصل السادس فی ان الحرکة قابلة للقسمة بالقوة لا الی نهایة ولا
فی غایة الصغر ولا فی غایة البطؤ قال الشیخ ان امکن وجود حرکة غیر متجزیة امکن وجود
مسافة غیر متجزیة ووجود مسافة مرکبة من اجزاء لا یتجزی والتالی محال کما تبین فالمقدم محال
واذا کانت الحرکة مطابقة للمسافة والمسافة یتجزی الی غیر النهایة فالحرکة لا ینتهی فی التجزیة
هذا هو البرهان علی ان الحرکة قابلة للقسمة لا الی نهایة وتقریره ان یقول ان کانت المسافة
قابلة للقسمة لا الی نهایة کانت الحرکة ایضا کذلک والمقدم حق لما بینا والتالی مثله بیان الشرطیة
من وجهین احدهما ان الحرکة مطابقة للمسافة والمسافة اذا کانت قابلة للقسمة کانت الحرکة
ایضا کذلک وثانیهما انه اذا قطع الحرکة مسافة متجزیة بجزء من الحرکة ان فرضنا انه غیر قابل
للقسمة فلا شک ان الحرکة الی نصف تلک المسافة نصف الحرکة الی کلها فیلزم ان یکون ذلک الجزء
من الحرکة منقسمة وقد فرضناها غیر منقسمة هذا خلف وهذا الخلف انما لزم من فرضنا تلک
الحرکة غیر منقسمة فیلزم کونها منقسمة وهو المطلوب قال الشیخ ونقول ان الحرکة ان کانت

[illegible]

التفسیر اول

مؤلفة من حركات لا تتجزى لم يجز ان يكون حركة اسرع من حركة وابطأ من حركة الا والاسرع
اقل سكنات والابطأ اكثر سكنات الا فلنقطع جزء ما فى وقت ما متحركة غير متجزية مسافة ما فتلك
المسافة ان كانت متجزية فالحركة عليها متجزية وقد فرضت غير متجزية وان كانت متجزية
فالابطأ فيقطع فى ذلك الزمان اما مثلها واما اكثر منها واما اقل منها فان قطع مثلها فليس ابطأ
وان قطع اكثر فهو اسرع وان قطع اقل تجزأت المسافة وهذا كله خلف لكن من الظاهر ٢١٠
ان الحركة يكون اسرع من حركة وابطأ بسبب السكنات فنحن نعلم ان السهم فى نفوذه
والطاير فى طيرانه ان كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزى وهى فى انفسها لا اسرع
منها لم يخل اما ان يكون كلية منها بلا تخلل سكنات او يكون بتخلل سكنات قليلة جدا بالقياس
الى الحركات فان كان بلا تخلل السكنات فيجب ان يكون حركة السهم والطاير مساوية
لحركة الشمس الشرقية او اسرع منها وهذا محال وان كان بتخلل السكنات وهى اقل من الحركات
فيجب ان يكون فضل حركة الشمس عليها اقل من الضعف لكن بينهما نسبة يعتد بها فاذن ليس
حركات لا تتجزى ولانه غاية السرعة وليست السرعة والابطأ بسبب تخلل السكنات بل قد يكونان
فى نفس الحركة لشدتها وضعفها الشرح اقول هذا هو الحجة الثالثة على ان الحركة غير مركبة
من اجزاء لا تتجزى ولا بد من تقديم تعريف ما هية البطؤ والسرعة اعلم ان الحركة السريعة
هى التى تقطع مسافة اطول فى الزمان المساوى او التى تقطع المثل فى زمان اقل واذا عرفت هذا
فنقول البطؤ فى الحركات ليس لتخلل السكنات لانه لو كان كذلك فاذا قدرنا طايرا مثلا
يطير من اول اليوم الى نصفه ولا يقف البتة ويقطع بطيرانه مسافة معينة ولا شك ان
الشمس بحركته اليومية يقطع ربع الفلك فلو كان التفاوت بين حركة الشمس وحركة الطاير
لتخلل سكنات فيما بين حركات الطاير كانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الطاير
الى حركاته كنسبة زيادة حركات الشمس على حركات الطاير فى السرعة لكن حركة الشمس زايد على
حركات الطاير بالاف مولفة فسكنات الطاير زايدة على حركاته بالاف مولفة ولو كان
كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة ولبين لامرئة لكن لا نحس
فى حركات الطاير بشئ من السكنات البتة فعلم ان التفاوت بين الحركتين ليس لتخلل السكنات
واذا ثبت هذا ثم كون الحركة متجزية لانها لو كانت غير متجزية فاذا قطع جرم ما مسافة بتلك الحركة
الغير المتجزية فاما ان يكون تلك المسافة متجزية واما ان لا يكون ومحال ان يكون متجزية والا
لكانت الحركة فيها متجزية وقد فرضناها غير متجزية ومحال ان لا يكون متجزية لان الابطأ اما
ان يقطع فى ذلك الزمان مثلها او اكثر منها او اقل منها ومحال ان يقطع مثلها والا لما كان ابطأ
ومحال ان يقطع اكثر منها والا لكان اسرع ومحال ان يقطع اقل منها والا لتجزأت المسافة
وقد فرضناها غير متجزية فثبت ان كون الحركة غير متجزية حينئذ يفضي الى احد هذه المحالات

الفصل السابع فى الحركة الواحدة

وكان محالا ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب واعلم ان هذا الكلام ظاهر الى قوله لكن من الظاهر
ان الحركة يكون اسرع من حركة وابطأ بعده فليس بظاهر لى ولا افهمه قال الشيخ فصل فى الحركة الواحدة
فى حد الحركة الحركة قد يكون واحدة بالجنس وقد يكون واحدة بالنوع وقد يكون واحدة بالشخص
والحركة الواحدة فى الجنس هى التى تقع فى مقولة واحدة او فى جنس واحد من الاجناس التى
تحت تلك المقولة مثل النمو والذبول فانهما واحد بالجنس اى فى الكيف والتسخن والتبرد واحد
بالجنس الاقرب لانه فى الكيفية الانفعالية والحركة الواحدة فى النوع هى التى ان كانت ذات
جهة مفروضة كانت فى نوع واحد عن جهة واحدة الى جهة واحدة وفى زمان مساو مثل تبيض ٢١١
ما يتبيض وتسخن ما يتسخن وكذلك الصعود للصعود والتسفل للتسفل ويقال حركة واحدة
بالشخص للتى يكون مع ذلك كله عن متحرك واحد بالشخص فى زمان واحد ويكون وحدة هذه
الحركة الشخصية هى بوجود الاتصال فيها والحركات المتفقة فى النوع لا تتضاد وهذا بين بنفسه
الشرح اقول الحركة اما ان يكون واحدة بالشخص واما ان يكون واحدة بالنوع واما ان
يكون واحدة بالجنس اما الواحدة الشخصية فى الحركة فانما يتحقق عند وحدة موضوعها وزمانها
وما هى فيه اما وحدة الموضوع فلانه لا بد منه فى وحدة كل عرض فان البياض الموجود فى احد الجسمين
يمتنع ان يكون بعينه موجودا فى الجسم الاخر وكذلك وحدة الزمان فان الجسم اذا عاد بياضه
بعد زواله لم يكن العايد هو الاول لاستحالة اعادة المعدوم فكذلك الحركة لا بد لها فى وحدتها من
وحدتهما واما انه لا بد مع وحدتهما من وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون متحركا يقطع
مسافة وينمو ويستحيل مع ذلك بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها واحدا فيكون هناك
الزمان والموضوع واحدا والحركة ليست واحدة فالحركة الواحدة هى التى موضوعها وزمانها
ومسافتها واحدة واما وحدتها النوعية فانما يتحقق باتحاد ما عنه الحركة واليه وما فيه واما
وحدتها الجنسية فانما يتحقق باشتراكها فى جنس اما اعلى واما اسفل ولنرجع الى شرح الفاظ
الكتاب اما قوله الحركة قد يكون واحدة بالجنس وقد يكون واحدة بالنوع وقد يكون واحدة
بالجنس وقد يكون واحدة بالنوع وقد يكون واحدة بالشخص فالمراد منه ان الوحدة الواقعة فى الحركة
على ثلثة اوجه على ما ذكرناه قوله والحركة الواحدة فى الجنس هى التى تقع فى مقولة واحدة او
فى جنس واحد من الاجناس التى تحت تلك المقولة مثل النمو والذبول فانهما واحد بالجنس اى
فى الكم ومثل التسود والتبيض فانهما واحد فى الجنس اى فى الكيف والتسخن والتبرد واحد بالجنس
الاقرب لانه فى الكيفية الانفعالية فالمراد ان الحركات كلها ان كانت مكانية او فى الكيفية او فى
الكمية فهى متحدة فى الجنس العالى وان اتفقت فى الجنس الاسفل كالصاعد والهابط وكالانتقال
من البياض الى السواد وبالعكس فهى متحدة فى الجنس الاسفل قوله والحركة الواحدة فى النوع
هى التى ان كانت ذات جهة مفروضة كانت فى نوع واحد عن جهة واحدة الى جهة واحدة وفى زمان

مساو مثل سطح ما يبيض ما ويسخن ما يسخن وكذلك الصعود للصعود والتسفل للتسفل
هذا الكلام فيه تشويش واضطراب لان توكد الحركه الواحده في النوع هي التي ان كانت
ذات جهة مفروضه كانت في نوع واحد تشعر بان الحركه ان كانت في جهة غير موجودة
كانت في نوع واحد لان الجهة المفروضه هي التي لا يكون موجوده في الخارج لكن يقدرها
الذهن ويفرضها وهذا الكلام غير مستقيم توكده وعن جهة واحده الى جهة واحده
وفي زمان مساو فاعلم ان اتحاد الزمان ليس بشرط لاتحاد الحركه في النوع لان ٢١٤
الزمان من عوارض الحركه واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض فالحركه الواحده
بالنوع هو ان لا يختلف ما منه الحركه وما اليه وما فيه الحركه وعدم اختلاف الزمان ليس
بشرط توكده ويقال حركه واحده بالشخص للتي يكون مع ذلك كله عن متحرك واحد بالشخص
في زمان واحد فالمراد منه هو ان وحدة الحركه بالشخص انما تتحقق بوحدة ما في الجنس
والنوع ووحدة المتحرك والزمان توكده ويكون هذه الحركه الشخصيه هي بوجود الانفصال
فيها فالمراد منه ان وحدة الحركه الشخصية وحدة اتصاليه حتى لو قدرنا متحركا حرك حسيا
وقيل انقطاع تحركه او معه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم فسدت
طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الزمان حيث لا يكون بين تعطيل الاول وابتداء
الثاني بالتاثير فاصل كانت الحركه لا محاله واحده وكذلك الماء المسخن بنيران مثلا حتى فان
ذلك التسخن يكون واحدا مستمرا اللهم الا ان في تلك الحركه بسبب نسبتها الى المحركات انقسام
لكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصاليه كما ان الحركه الفلكيه مع اتصالها يعرض لها
انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات توكده والحركات المعقه في النوع لا
تضاد وهذا بين بنفسه لان الاختلاف في الماهيه شرط التضاد الفصل الثامن في تطابق الحركات
الحركات المتطابقه يعني بها التي يجوز ان يقال لبعضها اسرع من بعض او ابطا او مساويه
في السرعه ولما كان الاسرع هو الذي يقطع شيئا مساويا لما يقطعه الآخر في زمان اقصر او
الذي يقطع في زمان مساو اريد مما يقطعه الآخر والمساوي في السرعه هو الذي يقطع في مثل
الزمان مثل ما قطع الشي فيجب ان يكون الاشيا التي فيها الحركه من شانها ان يقال لها ان
بعضها مساو لبعض وازيد اما مطلقا مثل خط لخط وارتفاع لارتفاع وبياض لبياض
واما غير مطلق وذلك الذي هو غير مطلق هو على وجهين اما ان يكون في القوة مطلقا
مثل المثلث للمربع فان في قوة بعض المثلثات ان يقطع سطحه اجزاء ثم ينهدم منها مربع
واما في القوة بحسب التوهم مثل القوس المستقيم فانه لا يجوز ان يكون قوس مساويا
لمستقيم البته بالفعل اذ المساوي هو الذي ينطبق على الشي فلا يفضل عليه ولكنه في القوة
الوهميه قد يتوهم مساويا له لانه يمكن ان يتوهم المستدير مستقيما والمستقيم مستديرا
هذا

هذا اما ان يكون لا بالقوة ولا بالفعل ولكن بتخيل نسبته الى شي ما مثل بياض وسواد كل واحد
منهما في الغايه او شدة كل واحد منهما الزايدة على المتوسطه مناسبة لشدة الآخر او كان بعد شدته
ونقصه من احد الطرفين كبعد الآخر عن مقابله فالحركات المتطابقه في الحقيقه هي التي بالقسم الاول
وموضوع ما فيه الحركه فيهما جميعا واحد ثم القسم الثاني واما الثالث والرابع فمجازان وابعد منها
الرابع الحركات قد يكون متطابقه وقد لا يكون والحركات المتطابقه هي ان يكون بعضها اسرع
من بعض او ابطا او مساويه في السرعه والسريع هو الذي يقطع مسافه في مثل ما قطع الآخر فاذا
اردنا ان نقايس بين حركتين في السرعه والبطو فلا بد من اعتبار حال ما فيه الحركه فان امكن ٢١٣
بين الشيين اللذين فيهما الحركه مقايسه بالزيادة والنقصان امكنت المقايسة بين الحركتين
في السرعه والبطو والا فلا واذا عرفت ذلك فنقول اما الحركه المكانيه فان مسافتها قد يكون
متطابقه بالفعل مثل خط لخط وارتفاع لارتفاع وقد يكون متطابقه بالقوة مثل المثلث والمربع
فانهما لا يتطابقان الا بان يقطع احدهما قطعا يرجع الى نظام يحصل منه الآخر وقد يكون
متطابقه بالتوهم وان لم يكن ممكنه كتطابق المستدير والمستقيم لانه يمكن ان يتوهم بينهما المساواه
فيحصل التطابق وهذه المقايسه وهميه واذا عرفت انواع مقايسة المسافات عرفت
انواع مقايسه الحركات المكانيه واما الحركه في الكيف فقد يكون هذه المقايسه فيها قريبه
وقد يكون بعيده اما القريبه فهي ان يتشابه ابتداؤهما ونهايتهما مثل ان ياخذ كل واحد منهما
من السواد الحالك ويتوجه الى البياض البالغ فانه ابتديا معا وانتهيا معا فهما متساويان
في السرعه والا فاحدهما اسرع واما البعيدة فان يكون الاعتبار بالضد مثل ان ياخذ الاول
من السواد الى البياض والآخر من البياض الى السواد فان اخذ احدهما لا من السواد بل من شي
قريب من السواد وجب ان يكون الامر في الجانب الآخر كذلك وبالجمله يكون نسبة المبدا والمنتهى
في احد الجانبين شبيهه بالجانب الآخر فان تساويا زمانهما فقد تساويا في السرعه والا فاحدهما ابطا
واما في الكم فالامر فيه ما ذكرناه في الكيف الفصل التاسع في تضاد الحركات وفيه
مسايل المسئله الاولى في حد الضدين قال الشيخ فنقول اولا ان الضدين هما اللذان موضوعهما
واحد وهما ذاتان يستحيل ان يجتمعا فيه ولا يستحيل ان يتعاقبا عليه وبينهما غاية الخلاف
اقول هذا التعريف مشتمل على قيود الاول انهما ذاتان موضوعهما واحد اعلم
انا قد عرفنا الموضوع وذكرنا انه يقع على معان مختلفه والمراد هنا الموجود المتقدم بنفسه المقوم
لما حل فيه واعلم ان الموضوع على هذا التفسير اخص من المحل لان المحل ينقسم الى ما يقوم بالحال
فيه وهو الهيولى والى ما يقوم بنفسه ويقوم الحال فيه والقيد الثاني قوله وهما ذاتان يستحيل
ان يجتمعا فيه لا بد وان يشترط في الضدين كونهما ذاتين وجوديين اذ لو كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا لما كان التقابل بينهما تقابل التضاد بل يكون تقابل السلب والايجاب

وحداه

او تقابل العدم والملكة القيد الثالث قوله ولا يستحيل تعاقبهما اولى من قول القايل هما
الدايمان المتعاقبتان لانه لا يجب تعاقب الضدين بل يجوز خلو الشي الواحد عن الضدين
القيد الرابع قوله وبينهما غاية الخلاف وانما ذكر هذا القيد تحرزا عن المثلين اذ لا يجوز
اجتماعهما في محل واحد وهما ذاتان لكن ليس بينهما غاية الخلاف المسيلة الثانية في بيان
علة تضاد الحركات قال الشيخ وبعد ذلك فنقول ان تضاد المتحركين لا يوجب بين الحركات ٥
تضادا وليس تضاد الحركات هو ان المتحركين متضادان فانه قد يتحرك اشيا متضادة ٢١٤
حركة واحدة بالنوع كما قد يحرك حار وبارد حركة واحدة بالنوع ولو كان تضاد الحركات
لانها عن متحركات متضادة لما كان ولا شي من الاضداد يتحرك حركة واحدة فاذن تضاد
المتحركين ليس هو الموجب لتضاد الحركتين وايضا لو كان تضاد الحركتين لاجل تضاد المتحركين لاجل
بان يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين
وذلك كذب لان بعض الاشيا يوجد هو بعينه متحركا حركتين متضادتين لوجود هذا التضاد
لها وذلك كشي واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى فليس اذن يتعلق
حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضاد المتحركات ولا ايضا بالزمان لان الحركات مختلفين
كلها تتفق في نوع الزمان فاذا قلنا ليس شي من زماني حركتين مختلفا وكل ما يتضاد به الحركات
مختلفا لزم ان الزمان لا تتضاد به الحركات فبين ان الزمان لا يوجب البتة تضادا في
الحركات ولا يكون به التضاد في الحركات ولا ايضا تضاد الحركات هو لتضاد ما فيه يتحرك
لانه قد توجد الحركات متضادتان يسلكان مسافة واحدة او طريقا واحدا بين كيفيتين
متضادتين بل تضاد الحركات هو تضاد الاطراف والجهات اذا كانت الحركات انما تختلف
اما في جهاتها واما في هذه التي فيه يتحرك بها واما في المحرك واما في المتحرك بها او الزمان
التفسير قال رحمه الله ينبغي ان يعلم ان الحركة متعلقة بامور ستة المحرك والمتحرك اوله ح
وما فيه الحركة وما منه وما اليه والزمان فيجب ان تتعلق تضاد الحركات باحد هذه الامور
الستة فنقول تضادها ليس لتضاد المتحركات لانه قد يوجد تضاد المتحرك ولا يوجد تضاد
الحركة وقد يوجد تضاد الحركة ولا يوجد تضاد المتحرك اما الاول فلان حركة الحجر
قسرا الى فوق مساوية لحركة النار الى فوق طبعا مع تضاد المتحركين واما الثاني فلان
حركة الحجر بالطبع الى اسفل وبالقسر الى فوق متضادان مع ان المتحرك واحد وبهذا
يعلم ان التضاد بينهما ليس لتضاد المتحركات وليس التضاد بينهما لتضاد الزمان لانه لا تضاد
في الازمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات
وليس ايضا تضادهما لتضاد المسافة فان المسافة بين السواد والبياض واحد مع ان
الحركة من احدهما مضادة للحركة من الاخر اليه وكذلك المسافة بين الفوق والسفل واحد

والانتقال من احدهما الى الاخر يضاد الانتقال من الاخر اليه فبقي ان يكون علة تضاد الحركات
تضاد ما عنها وما اليها وهو المطلوب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ان تضاد المتحركين
لا يوجب بين الحركات تضادا معناه ان تضاد المتحركين ليس علة لتضاد الحركات وليس تضاد
الحركات هو عين تضاد المتحركين قوله فانه قد يتحرك اشيا متضادة حركة واحدة بالنوع كما تتحرك قد يتحرك
حار وبارد حركة واحدة بالنوع فالمراد منه ما ذكرنا من حركة الماء قسرا الى فوق وحركة النار طبعا الى
فوق فالحركات واحدة بالنوع والحركات المتساوية في النوع لا تتضاد البتة قوله ولو كان تضاد
٢١٥ الحركات لانها عن متحركات متضادة لما كان ولا شي من الاضداد يتحرك حركة واحدة
معناه ان تضاد المتحرك لو كان علة لتضاد الحركات لزم تضاد الحركات المتفقة في النوع
وهو محال قوله فاذن تضاد المتحركين ليس هو الموجب لتضاد الحركتين لما ذكر الدليل اردفه
بالنتيجة قوله ولو كان تضاد الحركتين لاجل تضاد المتحركين بان يكون حقيقة تضادهما هو
تضاد المتحركين لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين معناه لو كان تضاد الحركتين معللا
بتضاد المتحركين لعدم تضاد الحركتين عند عدم تضاد المتحركين لانتفا المعلول عند انتفا
العلة قوله وذلك كذب لان بعض الاشيا يوجد هو بعينه متحركا حركتين متضادتين لوجود
هذا التضاد لها وذلك كشي واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو مرة ويسفل اخرى فالمراد
منه ان الحركات المتضادة قد يوجد مع عدم تضاد المتحرك لانها يوجد مع وحدة المتحرك
قوله فليس اذن تعلق حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضاد المتحركات معناه
لما ثبت ما ذكرنا لزم ان لا يكون تضاد الحركات معللا بتضاد المتحركات وبعين هذا البرهان
يعلم انه غير معلل بتضاد الحركات ولما كان هذا ظاهرا عند العقل لا جرم لم يصرح به الشيخ
تعويلا على فهم المتعلم قوله ولا ايضا بالزمان لان الحركات كلها تتفق في نوع الزمان فاذا قلنا
لاتضاده ليس شي من زماني حركتين مختلفا وكل ما يتضاد به الحركات مختلفا لزم ان الزمان لا يتضاد به
الحركات فالمراد منه ان تضاد الحركات ليس لتضاد الزمان لان الآن منه غير مختلفة
في الماهية وكل ما لا يختلف في الماهية فلا يوجب تضادا بين الشيئين فالزمان لا يوجب تضادا
في الحركات قوله ولا ايضا تضاد الحركات هو لتضاد ما فيه يتحرك لانه قد يوجد حركتان
متضادتان يسلكان مسافة واحدة او طريقا واحدا بين كيفيتين معناه ان تضاد الحركتين لا يتعلق
بتضاد ما فيه الحركة اعني المسافة او الطريق لانه قد يوجد تضاد الحركات مع عدم تضاد
ما فيه الحركة كما ذكرنا قوله بل تضاد الحركات هو تضاد الاطراف اذا كانت الحركات انما
اماه تختلف اما في جهاتها واما في هذه ما فيه يتحرك واما في المحرك لها والمتحرك بها او الزمان
معناه انه لما ثبت ان الحركة متعلقة بامور ستة ان تضادها ليس لتضاد المحرك والمتحرك
وما فيه الحركة والزمان لزم ان يكون تضادها لتضاد ماهية الحركة وما اليه الحركة وهو

الاطراف والجهات وهو المطلوب المسئله الثالثه فى ان الحركه المستقيمه لا تضاد الحركه
المستديره قال الشيخ فاذا ثبت هذا فنقول الحركه المستقيمه لا تضاد الحركه المستديره المكانيه
لانهما تتضادان فى الجهات وكل حركتين متضادتين متضادتا الجهات وانما قلنا ان الحركه
المستقيمه لا تضاد المستديره فى الجهات لان المستديره لا جهه فيها بالفعل لانها لا نهاية لها با
لفعل لانها متصلة واحدة ثم ان فرض جهتان وطرفان المشتركان للمستقيم والمستديره كان
توجه المستدير اليها جميعا بالسواء وكلما فرض جهتان متضادتان للضدين امتنع ان يكون
توجه احدهما اليها بالسوا التفسير اقول لما بيّنه ان تضاد الحركات لتضاد الاطراف
والجهات لزم ان لا يكون بين الحركه المستقيمه والمستديره تضاد لان الحركات المستديره
لا اطراف لها بالفعل لانه لا نهايه لها بالفعل وان فرض لها اطراف لكن هو بعينه مبداه ومنتهاه
وتضاد الحركات لتضاد مباديها وغاياتها المسئله الرابعه فى ان الحركات المستديره لا
تتضاد قال الشيخ ونقول انه لا تضاد فيما بين الحركات المستديره لانها لا تختلف فى النهايات والاطراف
وكل حركتين متضادتين مختلفتان فى النهايات بل متضادتان ولكن قد يمكن ان يتوهم تخالف
المأخذ فيها تضادا وذلك غير حق لانه اذا فرض فى المدار ما خذا جهتين مختلفين كان
معناه ان احدى الجهتين هى من نقطه الى اخرى والاخرى من الاخرى الى الاولى ولكن
ايهما اخذ اتجاه فى الحركه عليه من نقطه الى اخرى فان ذلك الاتجاه فى الحركه فى باقى المدار
يفعل خلاف ما فعل فى الاول فالحركتان اللتان يفعلان احدهما فى مدار ما اتجاها من
نقطه الى اخرى ويفعل الاخر فى ذلك المدار اتجاها من النقطه الاخرى الى الاولى فان كل واحد
منهما يفعل بعد ذلك فى ذلك الاتجاه بعينه ما فعل الاخر ولكن يقع فعل كل واحد منهما
المشابه لفعل الاخر فى جزئين مختلفين من المدار فلكل واحد منهما ما به يفعله فعل الاخر
ولكن يختلفان باختلاف جهتى المدار واختلاف جزئى المدار ليس اختلافا الا بالعدد فقط
وكل اختلاف موجب للتضاد فليس هو اختلافا نا قرن بالعدد فقط فاذن اختلاف جزئى
المدار ليس لخلاف الماخذ فى جهات المدار موجبا للتضاد فاذن ان امكن ان تتضاد
الحركتان المكانيتان فهما المستقيمتان وبين انهما الآخذتان فى خط واحد المختلفتان فى
المبدائن والجهتين فضد الهابطة الصاعد وضد المتيامنة المتياسرة التفسير قال رحمه
الله الحق ان الحركات المستديره لا تتضاد لانا بينا ان تضاد الحركات لمغايرة الاطراف
والنهايات اعنى ما منه وما اليه ولا فى الحركات المستديره لا يتحقق واما ما يظن من ان
الحركه مثلا على التوالى تضاد الحركه لا على التوالى فظن باطل لان كل واحد منهما يفعل مثل
ما فعل الاخر لكن فى النصف الاخر من ذلك المدار مثلا المتحرك من السرطان الى الجدى على
التوالى مسامته الاسد والسنبله والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى

الجدى لا على التوالى مسامته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل
كل واحد منهما ما فعله الاخر لكن فى النصف الاخر والفلك لما كان متشابه الاجزاء كان
النصفان متساويين فى الماهيه والاطراف والنهايات ايضا متساويه فى الماهيه فلا يكون
شى منها سببا لتضاد الحركات فهى اذن غير متضاده ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
نقول انه لا تضاد بين الحركات المستديره هذا هو المطلوب قوله لانها لا تختلف فى النهايات
وكل حركتين متضادتين فمختلفتين فى النهايات بل متضادان هذا هو البرهان على المطلوب
تقريره هو ان كل حركتين متضادتين فمختلفان فى المبادى والنهايات بل متضادان ولا الحركات
المستديره لا تختلف فى المبادى والنهايات ينتج لا شى من الحركات المستديره بمتضاد قوله ولكن
قد يمكن ان يتوهم تخالف المأخذ فيها تضادا وذلك غير حق فالمراد منه ما ذكرنا انه يظن
ان الحركه على التوالى تضاد الحركه لا على التوالى وذلك ظن باطل لما بينا والشيخ طول الكلام
ههنا والمقصود ما ذكرنا المسئله الخامسة فى ان تضاد الحركات ليس للحصول فى نفس
الاطراف بل فى التوجه اليها قال الشيخ وهذا التضاد غير متعلق بنفس الطرفين باعيانهما
بل بجهتيها ولو كان نفس الطرفين موجبه لما كان تضاد الا عند موافاه النقطه الغاية
ولو كان كذلك لما كان التضاد الا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات
الموجوده تضاد ولكن بين الحركات الموجوده تضاد موجود كما سنبين فاذن ليس التضاد بينهما
للوصول الى النهايات المتضاده بل للاتجاه اليها واما بيان ان فى الحركات الموجوده تضادا
موجودا فلانه قد يوجد الحركتان لا يجتمعان معا وهما مستقيمتان ويتأتى ان يتعاقبا على الموضوع
وكلاهما داما ان وهما المتخالفان فى الاتجاه لا على ذلك الوجه وكل شيئين على الصفه الاولى
متضادان فاذن فى الحركات المستقيمه تضاد وهذا برهان يدل على الحقيقه ايضا ويختم
ها هنا القول فى الحركات المتضاده ولننتقل ما مثلناه فى الحركات المستقيمه الى غيرها
التفسير استدل على ان تضاد الحركات ليس للحصول فى نفس الاطراف بل للتوجه
اليها وتقريره هو انه لو كان التضاد للحصول فى نفس الاطراف لما كان بين الحركات
الموجوده تضاد موجود والتالى محال فالمقدم مثله فاذن التضاد للتوجه الى الاطراف
بيان الشرطيه هو انه لو كان الحركات متعلقا بنفس الطرفين لما حصل التضاد الا عند
موافاه النقطه الغايه ولو كان كذلك لما كان التضاد حاصلا الا عند انتهاء الحركات
ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجوده تضاد موجود اما بطلان التالى فلان
الحركات الداخله تحت جنس واحد مثل السود والبيض متضادان لان السود و
البيض متوافقان فى الجنس ومتشاركان فى الموضوع وهما معنيان وجوديان وبينهما من
الخلاف الذى بينهما وبين الضد غيره فهو غايه الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك واما

فی النمو والذبول فلکل واحد منهما حد محدود فی الطبع یتوجهان الیه وبینهما غایة
الخلاف فهما متضادان وکذلک الحال فی التخلخل والتکاثف واما الحرکة المکانیة المستقیمة
فلان الصاعدة منهما ضد للهابطة لانهما لا یجتمعان معا ویتعاقبان علی موضوع واحد
وبینهما غایة الخلاف وکذلک الحرکة المیامن والمیاسر فیثبت ان تضاد الحرکات
لیس للوصول الی الغایات المتضادة بل للتوجه الیها ولنرجع الی شرح الفاظ الکتاب
قوله وهذا التضاد غیر متعلق بنفس الطرفین بان یعتبرا بل جهتیهما معناه ان
تضاد الحرکات لیس لتضاد الطرفین المعینین المتضادین بل یتعلق بتضاد الجهتین
قوله ولو کان نفس الطرفین موجبه لما کان تضاد الا عند موافاة النقطة الغایة ٢١٨
معناه ان الموجب لتضاد الحرکتین لو کان هو الحصول فی الطرفین الطرفین المتضادین
لما حصل التضاد الا عند الحصول فی الطرف وعند الحصول ینتهی الحرکة وحینئذ لا یکون
التضاد حاصلا عند الحرکة فلا یکون التضاد حاصلا بین الحرکات الموجودة قوله لکن بین
الحرکات الموجودة تضاد موجود کما بین فهذا هو استثناء نقیض التالی لینتج نقیض المقدم وهو
انه لیس التضاد بین الحرکات للوصول الی الغایات المتضادة بل للتوجه الیها قوله واما
بیان ان فی الحرکات الموجودة تضادا موجودا من ههنا شرع فی بطلان التالی قوله
قد یوجد حرکتان لا یجتمعان وهما مستقیمتان هذا هو الحجة علی ان التضاد حاصل بین الحرکات
الموجودة والشیخ قربها فی الحرکة المستقیمة اما انه قد یوجد حرکتان لا یجتمعان معا وهما
مستقیمتان ویتعاقبان علی الموضوع وکلاهما ذاتان ثم قد یوجد فیهما ما یخالف خلافا لا یمکن
ان یکون من حرکتین خلاف فوقها وهما المتخالفان فی الاتجاه عن ضدین الی ضدین اعلم انه
قد یکون حرکتان مستقیمتان لا یجتمعان معا ویتعاقبان علی موضوع واحد وهما معنیان وجودیان
ولا شک فی انهما مختلفان ثم الاختلاف بینهما اما ان یکون اختلافا لا یمکن ان یکون
بین حرکتین مختلفتین خلاف فوقه وهما حرکتان مختلفتان فی التوجه عن ضدین مثل
الحرکة الهابطة والصاعدة واما ان یکون الاختلاف بینهما اختلافا لیس فی الغایة
بل یمکن ان یکون بین حرکتین خلافا دونه وکل حرکتین وقعتا علی الصفة الاولی متضادتان
قوله فاذن فی الحرکات المستقیمة تضاد لما ذکر البرهان اردف بالنتیجة قوله وهذا برهان
یدل علی الحد ایضا اقول ان عنی به ان هذا الکلام یدل علی ان حد الضدین ما ذکر ههنا
ناقض ما ذکر فی المنطق ان الحد لا یکتسب بالبرهان قوله ونتمم ههنا القول فی الحرکات
المتضادة ولینقل ما مثلناه فی الحرکات المستقیمة الی غیرها لما اثبت التضاد فی
الحرکات المستقیمة فقط لم ینقل هذا البرهان الی سایر الحرکات اعنی الکم والکیف
الفصل العاشر فی التقابل بین الحرکة والسکون قال الشیخ قد بینا انا نعنی
با

بالسکون عدم الحرکة فیما من شانه ان یتحرک فیکون التقابل بینهما اعنی الحرکة والسکون تقابل
العدم والملکة فیکون السکون المطلق مقابلا للحرکة المطلقة والسکون المعین مقابلا للحرکة
المعینة وقد قلنا لو ان السکون فی المکان المعین عدم الحرکة فیه للشیء الذی شانه ان یتحرک بان
یفارق ذلک السکون ولیس عدم ایة حرکة اتفقت سکونا فانه لو کان عدم ایة حرکة اتفقت
سکونا لکان ایضا عدم حرکة یتوهم للجسم فی مکان خارج سکونا حتی لو کان متحرکا لا فی
ذلک المکان کان ساکنا فاذن لیس ای عدم اتفق هو السکون فی المکان الذی شانه فیه
الحرکة والحرکة فی المکان بعینه مفارقة للمکان بعینه وکل مفارقة للمکان فبالحرکة عنه
لا بالحرکة الیه فاذن السکون فی المکان المقابل انما تقابل الحرکة عنه لا الحرکة الیه بل ربما
٢١٩ کان هذا السکون استکمالها وفی هذا کلام یلیق بالمبسوطات التفسیر اعلم ان
التقابل علی اربعة اقسام تقابل السلب والایجاب وتقابل التضاد وتقابل التضایف وتقابل
العدم والملکة والتقابل بین الحرکة والسکون لیس تقابل السلب والایجاب ولا تقابل التضایف
فاذن هو تقابل العدم والملکة ثم زعم بعضهم ان السکون فی المکان مقابل الحرکة عنه لا الحرکة
الیه وزعم آخرون انه السکون فی المکان الذی الیه الحرکة ومثل شیخنا واما انا فقد رسم وجه
الی ان السکون فی المکان مقابل الحرکة عنه والیه واحتج الشیخ علی صحة ان السکون فی المکان
مقابل الحرکة عنه لا الحرکة الیه هو ان السکون لیس عدم ای حرکة اتفقت والا لکان عدم حرکة
یتوهم حرکة للجسم فی مکان الخارج سکونا حتی لو وجد الجسم متحرکا لا فی ذلک المکان
کان ساکنا وهو باطل بل العدم المقابل هو السکون فی المکان الذی شانه فیه الحرکة والحرکة فی
المکان بعینه مفارقة المکان بعینه وکل مفارقة للمکان بعینه فبالحرکة عنه لا بالحرکة الیه فاذن
السکون المقابل انما یقابل الحرکة عن المکان لا الحرکة الیه واعلم ان الشیخ اورد فی الشفاء حجتین
احدیهما ان الحرکة متادیة الی السکون فی نهایتها والشیء لا یتادی الی مقابله فالسکون فی النهایة
لا یکون مقابلا للحرکة والثانیة ان السکون فی النهایة کمال للحرکة وکمال الشیء لا یکون مقابلا له و
هذه الحجة اوردها فی آخر هذا الکلام ثم زیف هاتین الحجتین اما الحجة الاولی فقال هی باطلة
لان الحرکة الی المنتهی متادیة الی عدم ذلک الحرکة بالاتفاق واذا جاز تادیها الی عدمها فلم لا
یجوز تادیها الی مقابلها بان یکون ذلک العدم هو المقابل واما الثانیة فلا یسلم ان السکون
فی المنتهی کمال للحرکة وکیف ویمتنع تحققه معها بل هو کمال للمتحرک الفصل الحادی عشر
فی الزمان وفیه مسایل المسئلة الاولی فی اثبات ان الزمان مقدار الحرکة قال الشیخ
کل حرکة تفرض فی مسافة علی مقدار من السرعة واخری معها علی مقدار من السرعة واتفقتا
معا فانهما یقطعان المسافة وان ابتدا احدیهما ولم یبتدی الاخری ولکن ترکا معا فان احدیهما
تقطع دون ما تقطع الاولی وان ابتدا معا وابطئ واتفقا فی الاخذ والترک وجد البطیء قد قطع اقل

واذا كان لذلك كان بين احد السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطو
معين وبين احد السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا
الامكان جزا من الامكان الاول فاذن هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فاذن هذا الامكان اما
مقدار او ذو مقدار اما ان يكون ماهيا باقيا واما ان يكون متقضيا والاول محال لانا قد ذكرنا ان
الحركة السريعة والبطية اذا اشركتا في المسافة كان وقت ترك البطية بعد ترك السريعة ولو كان الزمان
باقيا لما حصل التفاوت بين البطية والسريعة في المسافة لانه حينئذ يكون وقت ترك البطية هو بعينه
وقت ترك السريعة فاذن الزمان مقدار متصل متقضي الاتصال سيال وكل ما كان كذلك فله مادة وموضوع
ثم هو اما ان يكون مقدارا لنفس المادة واما ان يكون مقدارا لهيئة فيها ومحال ان يكون
مقدارا لنفس المادة لانه ~~كان مقدارا لهيئة فيها ومحال ان يكون مقدارا لنفس المادة~~ لانه لو كان مقدارا
للمادة لكان زيادته زيادة المادة وحينئذ يلزم ان يكون الابطا اعظم لان هذا المقدار في الابطا
اكثر والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هو مقدار لهيئة فيها وتلك الهيئة اما ان يكون قارة واما ان
يكون غير قارة ومحال ان يكون هيئة قارة لان مقدار الهيئة القارة لا بد وان يكون قارا فاذن
هو مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة وبهذا لا يتصور الزمان الا مع الحركة ولذلك النايم اذا لم يكن
له شعور بالحركة لم يكن له شعور بالزمان كما في حق اصحاب الكهف وهذا المقدار غير مقدار المتحرك
وغير مقدار المسافة وغير نفس السرعة والبطو اما انه غير مقدار المتحرك فلما ذكرنا واما انه غير مقدار
المسافة لان المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الامكان فان الذي تقطعه
السريع مثلا في نصف ساعة يقطعه البطي في ساعة وتتحد المتحركات في هذا الامكان وتختلف
في مقدار المسافة مثل ان الساعة الواحدة اذا قطع السريع فيها فرسخا قطع البطي فيها رمية واما
انه ليس نفس السرعة والبطو لان الحركة من اول المسافة الى اخرها مساوية لنصف تلك الحركة
في السرعة والبطو ومخالف لها في المقدار فاذن مقدار هذه الحركة زايد على سرعتها وبطوها
فاذن هو مقدار خارج عن هذه المقادير وهو المطلوب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
كل حركة تعرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى معها على مقدار مثلها من السرعة وابتدا
معا فانهما تقطعان المسافة معا فالمراد منه ما ذكرناه في الغرض الاول والظاهر انه لا حاجة الى
فرض حركتين بل لو فرض حركة واحدة سريعة في مسافة على قدر من السرعة لكفى لانه لا بد وان
يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة
قوله فان ابتدا احدهما ولم يبتدي الآخر ولكن تركا معا فان احدهما يقطع الاول فالمراد
منه ان الحركتان المتساويتان في السرعة وفي وقت الترك اذا ابتدات بعد ابتدا الاولى
وجد هذا السريع الثاني قطع مسافة اقل قوله وان ابتدا معا بطي وانفقا في الاخذ والترك وجد
البطي قد قطع اقل والسريع قد قطع الاكثر والمراد منه ما ذكرناه في الغرض الثالث والفايدة فيه

دون ما يقطع الحركة الاخرى

والسريع قد قطع الاكثر فاذا كان ذلك كذلك كان بين احد السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة واقل منها ببطو معين وبين احد السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك
تلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان طابق حدا من الاول ولم يطابق حدا متقضيا وكان من
شان هذا الامكان التقضي لانه لو ثبت الحركات بحال واحدة لكان يقطع المتفقات في السرعة
اي وقت ابتدات وتركت مسافة واحدة بعينها ولما كان امكان اقل من امكان واذا كان
ذلك كذلك كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه يقع الحركة التي لها من المسافة
فاذن ههنا مقدار للحركات مطابق لها وكل ما طابق الحركات فهو متصل متقضي
الاتصال متجدده فاذن هذا المقدار متصل على سبيل التقضي وهذا المقدار موجود
في مادة لانه يوجد منه جز بعد جز وكل ما كان كذلك فكل جز يفرض منه حادث وكل حادث ففي
مادة كما قيل في المبادي او عن مادة وليس هذا عن مادة لان مجموع المادة والصورة لا يحدث
حدوثا اوليا بل الهيئة والصورة فهو اذن مقدار في مادة وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع
فاما ان يكون مقدارا للمادة او لهيئة فيها ولكن ليس هذا المقدار للمادة لانه لو كان مقدارا
للمادة بذاتها لكان زيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم
والتالي باطل فالمقدم باطل فاذن هو مقدار للهيئة وكل هيئة اما قارة واما غير قارة فهو اذن
اما مقدار هيئة قارة او هيئة غير قارة ولكن ليس مقدار هيئة قارة فان كل هيئة قارة فرض لها
مقدار فاما ان يكون مع تمام مقدارها في المادة او لا يكون ولكن ليست يكون هذه الهيئة
مع تمام مقدارها في المادة لان كل هيئة هكذا فانه يظهر في ليست لا يكون بتمام مقدارها
في المادة لانها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة وليست شي من هيات المواد كذلك وهذا
محال فاذا ليس هذا المقدار هيئة قارة فاذن هو مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة ولهذا لا
يتصور الزمان الا مع الحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة اصحاب الكهف
فهذا المقدار غير مقدار الجسم لما قيل وغير مقدار المسافة لانه لو كان مقدار المسافة
لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة واحدة بعينها في السرعة والبطو ولم يكن
الحركات المختلفة في السرعة والبطو تقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة كما قيل
وليس هو نفس السرعة والبطو ويتساويان في هذا المقدار كما يعلم فاذن هو مقدار خارج
عن هذه ~~النفس~~ الاول ~~قال رحمه الله~~ هذا هو الحجة على ان الزمان مقدار الحركة و
تقريرها هو ان نفرض امورا ثلثة احدها ان يفرض مسافة حركة في مسافة على مقدار من
السرعة وحركة اخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدا معا فلا شك انهما تقطعان
المسافة معا الثاني ان يفرض ان احدهما يقطع من المسافة اقل مما يقطعه الاخرى الثالث
ان يفرض انه ابتدأ معها بطي واتفقا في الاخذ والترك فلا شك ان البطي يقطع اقل مما يقطع

السريع واذا كان

احدهما

بيان ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة ان تشاركا
في هذا الامكان وجب ان تتفاوتا في مقدار المسافة وان تشاركا في مقدار المسافة وجب ان
تتفاوتا في هذا الامكان وذلك من اظهر الدليل على ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة اخذ م
قوله فاذا كان ذلك كذلك كان بين السريع الاول وحركة امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
واقل منها ببطؤ معين وبين احد السريع الثاني وحركة امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة
معناه ان عند فرض هذه الحركات يحصل من ابتدا السريع الاول ومن انتهائه امكان تتسع
لقطع تلك المسافة بتلك الحدة من السرعة ولا يمكن بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا
كانت في اقل من تلك المسافة ويحصل امكان قطع مسافة معينة ببطؤ معين اقل من الاول اخذ م
ويحصل من السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة فاذن يحصل ههنا
امكانات تختلف بتسع كل واحد لقطع مسافة معينة بحركة معينة قوله فيكون هذا الامكان
طابق جزءا من الاول ولم يطابق حدا منقضيا معناه ان هذا الامكان يكون جزءا من الامكان
الاول قوله وكان من شان هذا الامكان التقضي لانه ليست الحركات بحال واحدة لكان
ينقطع المتفقات في السرعة اي وقت ابتدأت وتركت مسافة واحدة بعينها معناه ان هذا
الامكان غير ثابت بل منقضي لانه مطابق للحركة والحركة متقضية لانها لو كانت باقية
لما اختلف الحركات السريعة في المسافة اي وقت ابتدأت وتركت وهذا محال قوله
ولما كان امكان اقل من امكان هذه حجة اخرى على ان هذا الامكان منقضي قوله واذا كان
ذلك كذلك وجد في هذا الامكان زيادة ونقصان يعني معناه انه يلزم من هذا الامكان
قابل للزيادة والنقصان قوله واذا كان كذلك كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة
وفيه تقع الحركة باجزائها التي لها من المسافة معناه واذا كان هذا الامكان قابلا للزيادة
والنقصان ومنقضيا كان هذا الامكان مقدارا او ذا مقدار يطابق الحركة قوله فاذن
ههنا مقدار للحركات مطابق لها فهذا كالمكرر قوله وكل ما طابق الحركات فهو متصل
ومنفصل الاتصال متجددة فاذن هذا المقدار متصل ومتقضي الاتصال متجددة فاذن ومتقضي
هذا المقدار مدة اي متصل على التقضي فمعناه ان هذا الامكان لما كان قابلا للزيادة و
النقصان والمساواة والمقارنة والتطبيق كان مقدارا متصلا متقضي الاتصال متجدده فهذا
نتيجة تلك الامور المفروضة في ابتدا الحجة قوله وهذا المقدار وجوده في مادة لانه يوجد
منه جزء بعد جزء وكل ما كان كذلك فكل جزء يعرض فيه حادث وكل حادث ففي مادة
كما نقل في المبادي او عن مادة فالمراد منه ان هذا الامكان الذي ثبت مقدار متقضي لا بد
وان يكون في مادة لانه لما كان متجددا كان كل جزء منه بعد الاخر وحينئذ يكون كل جزء منه
حادثا وكل حادث فاما في مادة او عن مادة او مع مادة على ما ذكر في المبادي قوله وليس هنا
عن

عن مادة لان مجموع المادة والصورة لا يحدثان حدوثا اوليا بل الهيئة والصورة فهو اذن مقدار
في مادة معناه ان المادة والصورة لا يحدثان شيئا الا في الزمان فيمتنع احداثهما الزمان
قوله وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع فاما ان يكون مقدارا للمادة او لهيئة فيه ولكن
ليس هذا المقدار للمادة لانه لو كان مقدارا للمادة لكان ما تزاد به زيادة المادة ولو كان
كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم والتالي باطل فالمقدم مثله لما ثبت ان هذا الامكان
مقدار في مادة قال انه اما ان يكون مقدارا للمادة التي هي فيه واما ان يكون لهيئة فيها لكنه ليس
مقدارا للمادة لكان ازدياده موجبا لزيادة المادة قوله ولو كان كذلك لكان كل ما هو لانه لو كان مقدار المادة
اسرع اكبر واعظم هذا انما يلزم ان كان هذا المقدار في الاسرع اكبر واعظم لكنه ليس كذلك
بل هذا المقدار في الابطأ اكبر واعظم فاذن ينبغي ان يقال لو كان كذلك لكان الابطأ اعظم
واكبر حجما لان هذا المقدار في الابطأ اعظم وهذا محال قوله فاذن هو مقدار للهيئة لما ابطل
احد جزئي هذه المنفصلة انتج الاخر قوله وكل هيئة فاما قارة او غير قارة معناه ان كل هيئة اما
ان يكون باقية مستمرة واما ان لا يكون والاول هو الهيئة القارة والثاني هو الهيئة الغير القارة نتيجة للمنفصلة
قوله فهو اذن اما مقدار هيئة قارة او هيئة غير قارة هذه المنفصلة المتقدمة قوله ليس مقدار هيئة
قارة فان كل هيئة قارة وان فرض لها مقدار فاما ان يكون مع تمام مقدارها في المادة او لا يكون
ولكن ليس يكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة لان كل هيئة هكذا فانه يظهر في المادة زيادتها
بزيادتها ونقصانها بنقصانها وليس كذلك وايضا ليست لا يكون تمام مقدارها في المادة لانها
تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة وليس شيء من هيئات المواد كذلك وهذا محال الغرض منه
اثبات ان هذا الامكان ليس مقدار هيئة قارة وذلك لوجهين احدهما ان مقدار الهيئة القارة
يجب ان يكون قارا وهذا المقدار غير قار بل هو منقضي فاذن لا يكون مقدار هيئة قارة فاذن يكون مقدار
مقدار هيئة غير قارة وثانيهما ان هذا المقدار اذا كان هيئة قارة للمادة فاما ان يكون
تمام مقدارها في المادة واما ان لا يكون بل بعضها يكون خارجا عن المادة ومحال ان يكون
تمام مقدارها في المادة والا لكانت المادة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وهذا خلف ومحال
ان يكون بعضها خارجا عن المادة لانه ليس شيء من هيئات المواد كذلك قوله فاذن ليس مقدار
هيئة قارة فهو اذن مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة اعلم انه لما ابطل ان يكون هذا المقدار
مقدار الهيئة القارة والهيئة اما قارة واما غير قارة لزم ان يكون هذا المقدار مقدار الهيئة
غير القارة والهيئة الغير القارة هو الحركة فاذن الزمان مقدار الحركة وهو مطلوب قوله ولهذا
لا يتصور الزمان الا مع الحركة ومتى لم تحس بحركة لم تحس بزمان مثل ما قيل في قصة اصحاب
الكهف اعلم انه ما ذكر هذا الكلام استدلالا بل ذكر تاكيدا لتلك الحجة والمراد منه ان كل من لا
شعور له بالحركة لا شعور له بالزمان ومروره كما في حق اصحاب الكهف وغيرهم من النائمين قوله

فهذا المقدار غير مقدار الجسم لما قيل معناه ان هذا الامكان الذي ذكرنا انه هيئة غير قار ليس
مقدار الجسم لوجوه احدها ان مقدار الجسم المتحرك هيئة قارة وهذا الامكان ليس هيئة قارة وثانيها
ما ذكرنا في بيان انه ليس مقدارا للمادة قوله وغير مقدار المسافة لانه لو كان مقدار المسافة
لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة واحدة بعينها في السرعة والبطؤ ولم تكن الحركات
المختلفة في السرعة والبطؤ تقطع في المقدار مسافات مختلفة كما قيل معناه وليس هذا المقدار مقدار
المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لما اختلفت الحركة البطيئة والسريعة في هذا الامكان
لانه قد يتساوى سريعان وبطيئان في السرعة والبطؤ لانه قد يتساوى سريعان في اخذهما ويتخالفان ٢٢٤
في هذا المقدار بان ابتدا احدهما بالحركة ولم يبتدي الاخر كما ذكرنا في الغرض وكذلك قد يتساوى
بطيئان في البطؤ ويختلفان في هذا المقدار وهذا يدل على ان هذا الامكان مغاير لنفس
السرعة والبطؤ ولنفس الحركة قوله فاذن هو مقدار خارج عن هذا هو النسخة ومعناه انه ثبت
ان هذا الامكان مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة ولنفس السرعة والبطؤ المسئلة الثانية
في ان الزمان ليس له مبدا زماني قال الشيخ وهو بحيث لو فرضت الحركة معدومة
اصلا لم ننازع في ان موجدها كان يقدر ان يخلق حركة او حركات قبل الاولى تنتهي مع بداية الاولى
ولها مقدار وانه لم يمكن ان يخلق معها مطابقا لها في البدو والمنتهى ما هو اعظم منها مع امكان
خلقه ما هو اعظم منها وينتهي معها شريطة فاذا كان كذلك عرف امكان وقوع حركتين مختلفتين
في العدم وكان هناك امكانان فلا يخلو اما ان يكونا معا او لاحدهما يتقدم لكن ليسا معا لانهما
لو كانا معا لكانت الحركة العظمى والصغرى يمكن ان تقعا معا وذلك محال فاذن احدهما
يكون قد تقدم والاخر لحقه فتطابق بعضا منها وكل شيئين هذه صورتهما فهما مقداران
فاذن هذا الامكان المقدر ومقدار واحد عند عدم الاشيا كلها ومما كما قيل من الاشيا التي
في موضوع وعند وجود الحركة فيه وكلما كان كذلك وجد مع وجود الموضوع والحركة وقد
فرضنا معدومين هذا خلف فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع
لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ~~النفس قال رحمه الله~~ اقول هذا هو
الحجة الاولى على ان الزمان غير محدث حدوثا زمانيا وتقريرها انه لو كان الزمان
محدثا حدوثا زمانيا لكان فرض حركتين متفاوتتين احدهما ازيد من الاخرى في المقدار
ينتهيان الى ابتدا الحركة الاولى اما ان يكون ممكنا ~~واما ان يكون ممكنا~~ واما ان يكون ممتنعا
ومحال ان يكون ممتنعا لوجهين اما اولا فلانه لا نزاع في ان الموجد يقدر ان يخلق حركة
او حركات تنتهي مع بداية الحركة الاولى ولها مقدار ويقدر ان يخلق حركة اخرى ازيد
منها بمقدار وينتهي مع بداية الحركة الاولى واما ثانيا فلان هذا الامتناع اما ان يكون
عايدا الى المقدور واما ان يكون عايدا الى القادر ومحال ان يكون عايدا الى المقدور والا
لزم

لزم انتقال الشي من الامتناع الى الامكان ومحال ان يكون عايدا الى القادر والا لزم انتقاله من
العجز الى القدرة فاذن فرض هاتين الحركتين ممكن وحينئذ لا يخلو اما ان امكن ان يبتدي الحركتان
العظمى والصغرى وينتهيا او اما ان لا يمكن ذلك ومحال ان يمكن ذلك والا لما كانت احديهما
اعظم وازيد من الاخرى فقد فرض كذلك فاذن يكون لاحدهما تقدم على الاخرى فاذن قبل حدوث
الحركة الاولى امتداد لا يحصل فيه الا الحركة الصغيرة وامتداد اخر ازيد من الاول بحيث يمكن
ان يحصل فيه الحركة العظيمة وذلك الامتداد لا محالة يكون امرا وجوديا قابلا للزيادة والنقصان
فيكون مقدارا متقضيا وقد بينا ان مثل هذا لا بد له من حركة وموضوع فيلزم وجود الحركة والزمان ٢٢٥
والجسم حال ما فرض معدوما هذا خلف فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا ولنرجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهو بحيث لو فرضت الحركة معدومة اصلا لم ننازع في ان موجدها
كان يقدر ان يخلق حركة او حركات قبل الاولى تنتهي مع بداية الاولى ولها مقدار والمراد لو كانت
الحركات كما اول زماني لا يمكن فرض حركة او حركات لها مقدار وتنتهي مع بداية الحركة
الاولى التي فرضناها اول الحركات قوله وانه لم يمكن ان يخلق معها مطابقا لها في البدو ما هو
اعظم منها وينتهي معها بلا شريطة معناه انه يمكن ايضا فرض حركة اخرى اعظم منها
وينتهي معها عند بداية الحركة الاولى لكن لا يمكن ان يكون هذه الحركة مطابقة لتلك الحركة
في الابتدا والانتها لانه حينئذ يكون الحركة الصغرى مساوية للحركة العظمى وذلك محال قوله واذا
كان كذلك عرف امكان وقوع حركتين في العدم وكان هناك امكانان معناه انه يلزم حينئذ
امكان وقوع حركتين قبل الحركة الاولى ويلزم من ذلك امكانان فلا يخلو اما ان يكونا معا او يكون
لاحدهما تقدم لكن ليسا معا لانهما لو كانا معا لكانت الحركتان العظمى والصغرى يمكن ان تقعا معا
وذلك محال فاذن احدهما يكون قد يتقدم والاخر لحقه وطابق بعضا منه وهذا ظاهر مما ذكرنا
قوله شيئين هذه صورتهما فهما مقداران معناه ان كل ما كان قابلا للزيادة والنقصان والتفاوت
والتساوي والتطبيق فلا بد وان يكون مقدارا قوله فاذن هذا الامكان المقدر ومقدار واحد
عند عدم الاشيا معناه يلزم من ذلك ان يكون هذا الامكان مقدارا وجوديا عند عدم الاشياء
قوله ومما كما قيل من الاشيا التي في موضوع وعند وجود الحركة فيه معناه ان هذا المقدار لا بد له
من حركة وموضوع ولا بد من ذلك فيما تقدم قوله وكلما كان كذلك وجد مع وجود الموضوع والحركة
معناه انه يلزم ان يوجد معه الموضوع اي الجسم والحركة قوله وقد فرضنا معدومين معناه انا
نتكلم على تقدير ان يكون الاشيا كلها معدومة وحينئذ يلزم اجتماع الوجود والعدم وهو محال قوله
فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا هذا هو نتيجة الدليل المذكور قوله بل حدوث ابداع
لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات لما نفى الحدوث الزماني عن الزمان اثبت حدوثه
على وجه اخر وهو الحدوث الذاتي وسياتي شرح الحدوث الذاتي ان شا الله تعالى قال الشيخ

٢٢٦

ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن اي بعد زمان متقدم وكان بعد القبل
غير موجود معه فكان بعد قبل وقبل بعد وكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده وكل
ما كان كذلك فليس هو اول قبل وكل ما ليس اول قبل فليس مبدأ للزمان كله فالزمان مبدع
اي تتقدمه باريه فقط التفسير قال رحمه الله هذا هو الحجة الثانية على ان الزمان
ليس له مبدأ زماني وتقريرها لو كان الزمان محدثا حدوثا زمانيا لكان عدمه قبل وجوده وهذه
القبلية ليست نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل البعد ولا ايضا نفس الوجود
فاذن هو امر زائد على الوجود والعدم وهو معنى لا يثبت مع البعد وذلك هو الزمان ويلزم ان
يكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهو محال فاذن يلزم ان لا يكون الزمان حادثا
حدوثا زمانيا بل هو حادث حدوثا ذاتيا ولنرجع الى شرح المتن قوله لو كان له مبدأ زماني
لكان حدوثه بعد ما لم يكن اي بعد زمان متقدم معناه انه لو كان للزمان اول زمان
لكان حدوثه بعد عدمه ومعنى حدوثه بعد عدمه ان يكون معدوما في زمان ثم تقضى ذلك
الزمان وحدث هو وهذا باطل بالمتقدم مثله قوله فكان بعد القبل غير موجود معه معناه
يكون وجود بعد قبل سابق عليه قوله وكان بعد قبل وقبل بعد معناه ان هذه القبلية ان كانت
حادثة حدوثا زمانيا كانت قبلية اخرى قوله وكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده معناه
ان هذه القبلية ليست نفس الموجود عند وجوده بل هي امر زائد سابق عليه قوله وكل ما كان
كذلك فليس هو اول قبل معناه ان الزمان الذي فرض انه اول الزمان لا يكون اولا لانا
بينا انه يلزم ان يكون قبله زمان قوله وكل ما ليس اول قبل فليس مبدأ للزمان كله معناه ان
ابتداء الزمان هو الذي لا يسبقه قبل بل يكون هو اول كل قبل والزمان الذي فرض اول الازمنة ليس
هو اول كل قبل قوله فالزمان مبدع اي تتقدمه باريه فقط هذا هو النتيجة قال الشيخ ومعنى
المحدث الزماني انه لم يكن ثم كان ومعنى لم يكن انه كان حال هو فيه معدوم وذلك الحال امر قد وجد
وتقضى فانه ان كان معنى لم يكن عدما في وقت معين ماض بل عدم بالقياس الى الوجود فان
القديم ايضا ليس هو بموجود في اللاوجود بل هو في كثير من الموجودات غير موجود في شيء وانه
غير موجود في الحركة وفي الاستحالة وفي التغير وليس انه غير موجود في شيء وانه غير موجود شيئا
واحدا كما انه ليس معنى انه ليس في شيء وانه ليس شيئا واحدا فاذن الزمان غير محدث حدوثا زمانيا
والحركة كذلك التفسير قال رحمه الله هذا هو الحجة الثالثة على ان الزمان ليس له مبدأ زماني
وتقريرها هو ان المحدث الزماني هو الذي لم يكن ثم كان فقولنا لم يكن اما ان يكون معناه انه
كان وقت او حال لم يكن هو فيه موجودا ثم تقضى ذلك الوقت او الحال فصار هو موجودا واما ان
يكون معناه العدم بالقياس الى اللاوجود حدوثا لكان الباري تعالى حادثا لانه يصدق عليه
انه لم يكن في العدم فاذن معنى قولنا لم يكن معناه عدمه بالقياس الى مدة منقضية والملكية

بعينه م
لعله م
مثل
ولو كان العدم بالقياس الى اللاوجود م

٢٢٧

ثابتة للحدث ازلا فالزمان ثابت ازلا ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب اما قوله ومعنى المحدث
الزماني انه لم يكن ثم كان ومعنى انه لم يكن انه كان حال هو فيه معدوم وذلك الحال امر قد وجد
بالقياس وتقضى فانه ان كان معنى لم يكن عدما في وقت معين ماض بل عدم بالقياس الى
الوجود فان القديم ليس بموجود في اللاوجود فمعناه ان قولنا لم يكن اشارة الى وقت معين
قد مضى لانه لو لم يكن اشارة الى عدم ما في وقت معين قد مضى لكان اشارة الى العدم بالقياس
الى اللاوجود لكان الباري حادثا لانه ليس بموجود في العدم قوله بل هو في كثير من الموجودات
غير موجود في شيء وانه غير موجود شيئا كما انه ليس معنى انه ليس في شيء وانه ليس شيئا واحدا
هذا الكلام ظاهر وليس فيه فائدة لان الحجة تتم بدونه قوله فاذن الزمان ليس بمحدث حدوثا
زمانيا هذا الكلام نتيجة هذه الحجة قوله والحركة كذلك معناه انه لما ثبت ان الزمان لا بد
له من الحركة وانه ليس له اول زماني لزم ان لا يكون للحركة ايضا اول زماني المسئلة الثانية
في ان الزمان مقدار الحركة المستديرة قال الشيخ وسنبين انه ليس كل حركة كذلك بل المستديرة
فقط وضعية كانت ام مكانية فاذن هويته هذا المقدار الذي للحركة هي انها حركة مستديرة وبها
تعلقها الذاتي ولو كان تعلقها الذاتي الذي بالهيئة الغير القارة في المادة كانت انما هو بما كان
هيئة غير قارة وكان غير المستديرة تعدمت في زمان وذلك كما بان محال فاذن الزمان مقدار
للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة التفسير قال رحمه الله
لما ثبت ان الزمان متعلق بالحركة وان الزمان ليس له اول واخر زمانيين ابدا وان ثبت
ان تلك الحركة الغير المستديرة اما ان تكون في الكم والكيف او الاين ولكل واحد منها مبدأ
ومنتهى اما الحركة في الكم فلانها انتقال من الصغر الى الكبر وبالعكس واما الحركة في الكيف
فلانها انتقال من احد الضدين الى الاخر واما الحركة في الاين فهي انتقال من مكان الى
مكان بينهما غاية المباينة ثم الحركة اما ان تكون طبيعية واما ان تكون قسرية واما ان تكون
ارادية اما الطبيعية فهي هرب طبيعي عما عنه الحركة وتوجه طبيعي الى ما اليه الحركة ومتى كان الحكم
كذلك بعد الوصول الى المطلوب لا شك انه يقف فلو كان الزمان متعلقا بمثل هذا التغير لزم من
عدم هذا التغير عدم هذا الزمان وعدم الزمان محال لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية
بالزمان فيلزم وجود الزمان عند عدمه وذلك محال واما القسرية فهي بعد الطبيعية واذا لم يصلح
الحركة الطبيعية لكونها حافظة للزمان فبالاولى ان لا يصلح القسرية كذلك واما الارادية الغير المستديرة
فغير دائمة فاذن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة الوضعية فاذن الزمان مقدار الحركة
المستديرة الوضعية ~~فاذن الزمان مقدار الحركة المستديرة الوضعية~~ ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله وسنبين انه ليس كل حركة كذلك بل المستديرة فقط وضعية كانت ام مكانية معناه ان كل حركة
ليست بدائمة الوجود بل الحركة التي هي دائمة الوجود الحركة المستديرة اما الوضعية كحركة الفلك الاقصى

حال م
وتقضى م
عدم في م
واحدا م
منها انه غير موجود في الحركة وفي الاستحالة وفي التغير وليس انه م

٢٢٨

فانه ليس يتحرك في مكان واما المكانية فحركة ساير الافلاك وباقي الكلام ظاهر مما ذكرنا الا قوله
فاذن الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتاخر لا من جهة المسافة لا تعلق له
بهذا الموضع بل هذا يليق بالموضع الذي ذكر فيه ان الزمان مقدار للحركة ولا يتم هذا الا ان
يقال من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يثبت احدهما مع الاخر لان الجزء المتقدم من الزمان
يستحيل ان يوجد مع الجزء المتاخر منه واما في المسافة فيجوز ان يوجد المتقدم مع المتاخر قال
الشيخ والحركة متصلة والزمان متصل لانه يطابق المتصل وكل ما طابق المتصل فهو متصل
فاذن الزمان يمكنه ان ينقسم بالتوهم لان كل متصل كذلك فاذا قسم يثبت له في الوهم نهايات ونحن نسميها
آنات التفسير قال رحمه الله الغرض من هذا الكلام اثبات حقيقة الآن واعلم ان الآن
يفرض على وجهين احدهما ان يكون حصوله فرعا على حصول الزمان والثاني ان يكون حصول الزمان
فرعا على حصوله وهذا الكلام ههنا اشارة الى الآن بالمعنى الاول وذلك لان الزمان اذا وجد ثم
فرض فيه حد وفصل فان ذلك الحد يكون طرفا للزمان وذلك لان الزمان مقدار متصل
وكل مقدار متصل فانه يكون قابلا لتقسيمات غير متناهية وتلك التقسيمات غير موجودة
بالفعل بل هي انما تحصل عند اسباب ثلثة الاول القطع والثاني اختلاف العرض والثالث الوهم
فنقول انه يمتنع حصول القطع في الزمان لاستحالة ان يكون له نهاية وانقطاع فاذن يستحيل ان
يكون للآن حصول بالفصل واما بموافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمثل طلوع او غروب واما
بسبب فرض الفارض ثم ليس ذلك لاتحاد فصل في ذات الزمان نفسه بل حصول الفصل في
الزمان بسبب هذه الامور كحصول الانقسام في الجسم اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل
اختلاف موازاتين او مماستين واما بسبب الفرض والتوهم ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله والحركة متصلة والزمان متصل لانه يطابق المتصل وكل ما طابق المتصل فهو متصل فنقول
اما ان الحركة متصلة فلانها مطابقة للمسافة والمسافة متصلة واما ان الزمان متصل فلانه مطابق
للحركة والحركة متصلة والمطابق للمتصل متصل قوله فاذن الزمان يمكنه ان ينقسم بالتوهم لان
كل متصل كذلك فنقول تمام هذا الكلام هو ان يقال الزمان متصل وكل متصل فانه قابل للانقسام
الوهمي قوله فاذا قسم ثبت له نهايات في الوهم ونحن نسميها آنات معناه انه اذا قسم الزمان
في الوهم وفصل يثبت بلا شك ان يثبت له في الوهم اطراف ونهايات وتلك النهايات هي المسماة
بالآن وينبغي ان يعلم ان الآن بهذا المعنى حصوله فرع على حصول الزمان لانه ما لم يثبت الشيء لا
يثبت له طرف قال الشيخ وكما انه قد يمكن ان يتقدر هيآت قارة في المادة كثيرة العدد
بمقدار واحد قار كذلك يمكن ان يتقدر هيآت غير قارة كثيرة العدد بمقدار واحد غير قار اعني
زمان واحد فيكون ذلك الزمان اولا لشيء منها وثانيا لها في تقدرها بها بالمطابقة ويكون تلك
الحركة علة لتقدر ساير الحركات ومحركها علة لها ولمقدارها ولتقدر ساير الحركات

٢٢٩

شبهة

التفسير اقول قال رحمه الله الغرض من هذا الكلام هو الجواب عن شبهة القائلين بان الزمان
ليس مقدار الحركة وتقريرها ان الزمان لو كان مقدار الحركة فاما ان يكون مقدار الحركة معينة
واما ان يكون مقدارا لكل حركة ومحال ان يكون مقدار الحركة معينة لان الحركات كلها مستوية
للزمان فليس بعض الحركات اولى بان يجعل الزمان عبارة عن مقداره والثاني محال لان الساعة
الواحدة حينئذ لا تكون ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بعدد مقادير الحركات وهذا محال وايضا
الزمان لو كان مقدار الحركة وتلك الحركة لها مقدار فيفتقر الى زمان اخر واذا ثبت هذا فنقول
ما ذكره الشيخ جواب عن هذه الشبهة وذلك لان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم
وهذا المقدار يتقدر بنفسه وساير الحركات يتقدر بها بالمطابقة لها كما ان الذراع الواحد في الخشبة
يتقدر بنفسه اولا وساير الاشيا تتقدر ايضا بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة قال الشيخ وليس
كل ما وجد مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع البرة الواحدة ولسنا فيها بل الشيء الموجود في الزمان
اما اولا فاقسامه وهو الماضي والمستقبل واطرافه وهي الآنات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فا
لمتحركات فان المتحركات في الحركة والحركة في الزمان فيكون المتحركات بوجه ما في الزمان
وكون الآن فيه ككون الواحدة في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه ككون اقسام العدد في العدد وكون الحركات
وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان بل
اذا قوبل مع الزمان فاعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه سميت تلك الاضافة
وذلك الاعتبار دهرا له فيكون الدهر محيطا بالزمان التفسير اقول قال رحمه الله هذا جواب
عن شبهة اخرى للقوم وهي انهم قالوا لو كان الزمان مقدار الحركة لزم كون الباري تعالى في مقدار
الحركة لانه في الزمان فاجاب عن هذا بانه تعالى ليس في الزمان بل هو مع الزمان ولا يلزم من
كون الشيء مع شيء كونه فيه فانا موجودون مع الحنطة الواحدة ولسنا فيها بل الموجود في الزمان اما اولا
فاقسامه وهي الماضي والمستقبل واطرافه وآما ثانيا فالحركات وآما ثالثا فالمتحركات وايضاح هذا
الكلام هو ان الامور الموجودة اما ان يكون فيها تقدم وتاخر كجميع انواع الحركات والتغيرات واما
ان لا يكون بل كانت ثابتة مستمرة الوجود فالذي فيه تقدم وتاخر يكون وجود المتقدم في زمان لا محالة
اي مطابقا لزمان ووجود المتاخر عنه مطابقا لزمان اخر متاخر عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون
وجود المتقدم والمتاخر منه معا مطابقا لزمان واحد اما متقدم واما متاخر ومثل هذا الشيء يقال انه
موجود في الزمان واما ما ليس فيه تقدم وتاخر بوجه من الوجوه بل له وجود ثابت مستمر لا يتغير
البتة فانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس وجوده مطابق الزمان بمعنى انه ليس شيء منه يطابق
الزمان المتقدم وشيء اخر منه يطابق الزمان المتاخر بل وجوده بعينه مطابق لكل وقت على الاتصال
ومثل هذا الشيء غير موجود في الزمان وان كان موجودا مع الزمان وليس يلزم من كون الشيء مع
الزمان كونه موجودا فيه كالحبة من الحنطة فانا موجودون معها ولسنا موجودين فيها واذا كان الشيء

ولا من جهة اخرى لا تقبل التقدم والتاخر مثلا من جهة انه ذات وجوهر فهو من هذه الجهة ليس
في الزمان ومن الجهة الاولى في الزمان وكل شي يكون موجودا مع الزمان ولم يكن موجودا في
الزمان فاذا اعتبرت معيته مع الزمان واضيف اليه ثباته سمي تلك المعيه والاضافه دهرا
فيقال انه موجود مع الدهر وليس موجودا في الزمان فالدهر هو اضافة ثبات الشي الى الزمان كل
واعتبار معيته والمبدعات كلها كالعقول والنفوس والافلاك اذا اضيف ثباتها واستمرار وجودها
الى الزمان كان ذلك والمعيه محيطا بالزمان اذ هو حاصل مع اي وقت وزمان كان والزمان
متحد فيه على الاتصال وبالجملة والدهر نسبة المبدعات من حيث الثبات واستمرار الوجود الى
الزمان وهو محيط بالزمان وعالم وليرجع الى تفسيرها في الكتاب قوله وليس كل ما وجد مع الزمان ٢٢٠
فهو فيه معناه انه ليس كل ما وجد مع الزمان فانه يكون موجودا في الزمان قوله فانا موجودون
مع البر الواحد ولسنا فيها هنا هو الاستدلال على ما ذكر ومعناه انا موجودون مع الحبة الواحدة
من الحنطة ولسنا موجودين فيها قوله بل الشي الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه وهو الماضي
والمستقبل واطرافه وهي الانات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات فان
المتحركات في الحركة والحركة في الزمان فيكون المتحركات بوجه ما في الزمان اعلم انا
قد بينا ان الشي انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما لا يكونان اولا وبالذات
الا اقسام الزمان واطرافه كالماضي والمستقبل والان وثانيا وبالعرض الا للحركة وثالثا
الذي للحركة واما قوله وكون الان فيه ككون الوحدة في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه
ككون اقسام العدد في العدد وكون المتحركات فيه ككون المعدودات فالمراد منه ان كون في العدد
الان في الزمان ككون الوحدة في العدد فان قيل هذا الكلام يقتضي ان يكون الان مبدا
للزمان كما ان الوحدة مبدا العدد والان طرف الزمان فكونه مبدا للزمان يقتضي تقدمه
على الزمان وكونه طرفا يقتضي تاخره عنه والجمع بينهما متناقض فنقول ينبغي ان يحقق ان وثانيهم
الان غير موجود في الخارج بل هو امر ذهني اعتباري وكونه مبدا وطرفا ايضا امور ذهنيه
اعتباريه فالان الذي يفرضه العقل في الزمان مثلا طرف للماضي ومبدا للمستقبل قوله فما قال الشيخ
هو خارج عن هذه الجمله فليس في الزمان معناه ما ذكرنا قوله وكما ان كل متصل من المقادير
الموجودة قد يفصل ويقع عليه العدد فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم فجعل اياما وساعات
بل سنين وشهورا فذلك اما بمراد التوهم واما باعتبار مطابقة الزماني المراد منه ما ذكرنا عدد الايام له التعبير القول
ان الزمان كم متصل لكنه قابل للقسمة وتلك التقسيمات غير موجودة بالفعل بل انما تحصل وكلامهم
اما بالقطع واما باختلاف العرضين واما بالوهم لكن حصولها بالقطع محال لما مر فتعين ان
يكون حصولها على احد الوجهين الاخرين وهو اما بموافاة الحركه حدا مشتركا غير منقسم كمثل
طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض الفصل الثاني عشر في المكان وفي

في مسايل المسيلة الاولى في ذكر المذاهب في تحقيق ماهيه المكان قال الشيخ يقال مكان
لشي يكون فيه الجسم فيكون محيطا به ويقال مكان لشي يعتمد على الجسم فيستقر عليه والمكان
الذي تكلم فيه الطبيعيون هو الاول وهو حاو للمتمكن مفارق له عند الحركة ومساو له لانهم
يقولون انه لا ياتي ان يوجد جسمان في مكان واحد فاذا كان كذلك فينبغي ان يكون خارجا
عن ذات المتمكن لان كل شي يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة وقد قيل
ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة فاذن ليس المكان شيئا في المتمكن وكل هيولى وكل صورة
فهو في المتمكن فليس اذن المكان هيولى ولا صورة ولا الابعاد التي يدعى انها مجرده عن
المادة قايمه بمكان الجسم المتمكن لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم ولا مع جواز خلوها كما ٢٢١
يظنه مثبتو الخلا التفسير قال رحمه الله لما فرغ الشيخ من تحقيق الزمان واثباته اردفه
باثبات المكان وتحقيقه لان المكان يلي الزمان في الوجود على ما قال في خطبته المشهور والمكان
يلي الزمان وجودا واعلم ان المكان يطلق على معنيين احدهما ما يعتمد عليه الجسم
ويستقر عليه وثانيهما ما يكون فيه الجسم وله صفات الاولى ان يكون محيطا بالجسم المتمكن حاويا
له والثانيه ان يكون مساويا له بحيث لا يسعه غيره وبهذا يقال لا يمكن ان يوجد جسمان
في مكان واحد والثالثه ينتقل الجسم عنه واليه بالحركه والمفارقه واذا عرفت هذا فنقول ان هو
المكان الذي يبحث عنه في علم الطبيعه هو المعنى الثاني واذا عرفت هذا فنقول مكان
الجسم المتمكن اما ان يكون جزءا منه واما ان لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولاه
واما ان يكون صورته وان لم يكن جزءا منه فلا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما
ان يكون عبارة عن بعد مساو لاقطاره فينفذ بعد الجسم فيه واما ان يكون عبارة عن سطح عنه
جسم فلا فيه تشبيه كان سطح جسم يكون حاويا له او يكون محويا له واما يكون عبارة عن سواء
سطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسه
وقد ذهب الى كل واحد ذاهب والحق هو الاخير كما نبينه ان شاء الله تعالى اما انه لا يجوز ان
يكون مكان الجسم جزءا منه بان يكون هيولاه او صورته لان جزء الجسم ينتقل معه والمكان
لا ينتقل مع المتمكن فاذن المكان لا يجوز ان يكون هيولى الجسم وصورته واما انه لا يجوز ان
يكون هو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فلان ذلك البعد لا يخلو اما ان يجوز خلوه عن
الاجسام واما ان لا يجوز والاول قول اصحاب الخلا فانهم قالوا بين غايات الاناء الحاوي للماء
ابعاد ثابته قايمه يتعاقب عليها الاجسام وهو المكان والثاني قول من لم يجوز خلو تلك الابعاد
عن الاجسام وهم اصحاب البعد ولا بد من ابطال قول كل واحد منهما المسيله الثانيه
في الرد على القائلين بالخلا قال الشيخ واقول اولا انه ان فرض خلا خال فليس هو لا شي محضا بل
هو ذات وكم وجوهر لان كل خلا خال يفرض فقد يوجد خلا اخر اقل منه او اكثر ويوجد

متجزيا في ذاته والمعدوم واللاشي ليس بوجد هكذى فليس الخلا لا شي وايضا كل ما كان
كذلك فهو كم فالخلا كم وكل كم اما منفصل واما متصل والخلا ليس منفصل لان كل منفصل
فاما ان يكون الانفصال عرضا له او يكون لذاته منفصلا وكل ما عرض له الانفصال فهو
متصل بالطبع وان كان منفصلا لذاته فهو عديم الحد المشترك بين اجزايه وكلما كان
كذلك فكل واحد من اجزايه لا ينقسم وكل ما كان كذلك فليس يمكن ان يقبل في ذاته
متصل الاجزا فاذن الخلا ليس منفصل الذاته فهو اذن متصل الذات وكيف وقد يفرض
مطابقا للملا في مقدار وكلما كان كذلك فهو مطابق للمتصل وكل ما طابق المتصل فهو ٢٤٤
متصل فالخلا اذن متصل وايضا فالخلا ثابت الذات متصل الاجزا متباينها في جهات وكل
ما كان كذلك فهو كم ذو وضع فالخلا كم ذو وضع وايضا فالخلا يوجد فيه خاصيه البعد وقبول
الانقسام الوهمي من اي جانب واي امتداد كان في الجهات كلها وكل ما كان كذلك فهو
ذو ابعاد ثلثه فالخلا ذو ابعاد ثلثه وذو وضع وكانه جسم تعليمي مفارق للمادة فنقول
ان كون الخلا كما ذا وضع وابعاد ثلثه اما ان يكون لذاته او لشي الحلا حل فيه او لشي هو
حل في الخلا وهو مقدار موضوعه الخلا ولا يجوز ان يكون لشي حل فيه الخلا لانه يكون ذا
مقدار غير الخلا وكل ما كان كذلك فهو ملا وذلك الشي ملا فيكون الخلا حل في الملا
وهذا باطل محال لانه يلزم ان يكون الخلا ملا وايضا الشي حل في الخلا يفقد فيكون ذلك
المقدار في محل اشارته ويكون مجموعها ويكون الخلا مادة ويكون الخلا جرا من حقيقه
الملا وهنا كله محال وايضا الخلا حينيذ اما ان يكون هو الموضوع لذلك المقدار او يكون
الموضوع والمقدار حرى من الحلة فان كان الخلا موضوعا لذلك المقدار فاذا ارتفع المقدار
في التوهم كان الملا لا مقدار ولا امكان مطابقته للاجسام فيكون حينيذ الخلا وحده
ليس خلا وحده وان بقي مقدرا في نفسه فهو مقدار بنفسه لا المقدار حله وان كان الخلا
موضوع مادة ومقدار فالخلا جسم وملا وهذا محال فبين انه يجب ان كان الخلا موجودا
ومقدارا ان يكون مقدارا لذاته وكل ما مقداره لذاته لا يخلو في نفسه اما ان يكون
متصلا لذاته او متصلا لهيئه جعلته متصلا ولكن ليس متصلا لهيه جعلته متصلا لان ما كان
كذلك فكميته بغيره وليس شي ما هو مقدار لذاته كميته بغيره فاذن ليس شي ما هو مقدار
بذاته كذلك فاذن كل ما هو مقدار بذاته فهو متصل بذاته وكل متصل بذاته فانه لا ينفصل
ما دام موجودا فاذن لا اذا وجد انفصال فاما ان يكون الانفصال حل فيه وذلك محال او
يكون حل في مادة مادته وعدم ذاته عند حلوله فيه وهو الباقي وكذلك نقول في السطح والخط
والجسم الذي من الكم وكل ما كان معه مادة يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه
فهو مقدار في مادة ضرورة حيث وجد انفصال فهناك مادة فالخلا ان وجد فيه انفصال
نل

نلمادة فهو اذا جسم طبيعي وان فرض ان الخلا يعدم عند ورود الانفصال عليه فعلى ماذا
ورد الانفصال لان الشي لا يرد المعدوم ولا يرده المعدوم ولا يعارض هنا بالمقدار الجسماني
وانه ينفصل لانه سنبين في موضعه ان ذلك الانفصال اعدام لذلك المقدار وانه يحل محله
وكان مقابلا له وانما عرض للمادة ونقول الآن ان الخلا ليس له مادة وكل قابل للانفصال
له مادة فاذا الخلا لا ينفصل اولى هذا هو الحجة الاولى على نفي الخلا ونقريرها لو فرض
الخلا لكان موجودا وكما وجوهرا ذا ابعاد ثلثه في الجهات وهذا محال ففرض الخلا محال
بيان الشرطيه هو انه لا شك ان الخلا الذي يكون مقدار ذراع نصف الخلا الذي يكون
٢٤٤ مقدار ذراعين وثلث ما يكون مقدار ثلث اذرع وكل ما له نصف وثلث وربع ويكون
ممسوحا مقدرا لا يكون عدما صرفا ونفيا محضا لان من المعلوم بالبديهة ان العدم لا
يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والزايد والناقص والمساحة
والتقدير فاذن الخلا يكون موجودا وكما وكل كم اما متصل واما منفصل ولا يجوز ان يكون
الخلا كما منفصلا لوجهين احدهما ان الانفصال له الآن يكون عرضا له واما ان يكون لذاته
ومحال ان يكون عرضا له والا لكان الانفصال له لذاته وقد فرض انه ليس منفصلا لذاته
هذا محال ومحال ان يكون الانفصال له لذاته لانه حينيذ لا يكون بين اجزاه حد مشترك
واذا لم يكن بين اجزا حد مشترك يكون كل واحد من اجزايه غير منقسم واذا كان كذلك
فيمتنع ان يعقل جسما قابلا للانقسام دايما وثانيهما ان الخلا يقدر ان يكون حاصلا مكانا
للجسم يجب ان يكون ذا وضع في الجهات لانه يمكن بان يقال بان الخلا منتها هناك طوله كذا وكذا
والكم المنفصل لا وضع له فاذن الخلا موجود وكم متصل وذو وضع وابعاد ثلثه في الجهات فنقول
كونه كما متصلا ذا وضع وابعاد ثلثه في الجهات اما ان يكون عن ذاته واما ان يكون
بالعرض لا يجوز ان يكون بالعرض لانه لا يخلو اما ان يكون الخلا حالا في المقدار واما ان
يكون المقدار حالا فيه واما ان يكون الخلا والمقدار حالين في المادة ولا يكون الخلا حالا في المقدار
الحال في المادة فكان الخلا ملا وقد فرض انه ليس بملا هذا خلف ومحال ان يكون المقدار
حالا في الخلا والا لكان جسما لانه لا معنى للجسم الا ما يقبل الابعاد الثلثه ومحال ان يكون
حادثا في محل لما ذكرنا انه يلزم ان يكون الخلا جسما وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف
ولا يجوز ان يكون كما متصلا ذا وضع وابعاد ثلاثة في الجهات بالذات لانه حينيذ لا يخلو
اما ان يكون قابلا للانفصال واما ان لا يكون ولا يجوز ان يكون قابلا للانفصال لانه حينيذ
لا يخلو اما ان يحل الانفصال فيه واما ان يحل في مادته ومحال ان يحل فيه لانه اما ان
يحل فيه وهو موجود واما ان يحل فيه وهو معدوم ومحال ان يحل فيه وهو موجود والا لزم
اجتماع الاتصال والانفصال معا وهو محال ومحال ان يحل فيه وهو معدوم لان الشي لا يرد

على المعدوم ولا يرده المعدوم ومحال ان يحل في مادة لانه حينئذ يكون الخلا مقدارا
متصلا ذا ابعاد ثلثه في الجهات في مادة وكل ما كان كذلك كان جسما طبيعيا ولا
يجوز ان يكون قابلا للانفصال لان كل مقدار متصل ذا ابعاد ووضع فهو قابل للانفصال
فثبت ان هذا ان فرض الخلا محال فهو ملخص ما ذكره الشيخ وارجع الى شرح الفاظ الكتاب من م
اما قوله انه فرض خلا حال فليس هو لا شي محض بل هو ذات ولم وجوه فهذا هو الشرطية ان م
قوله لان كل خلا خال يعرض فقد يوجد خلا آخر اقل منه واكبر وهو حد
متجه بالحقا في ذاته والمعدوم واللاشي ليس يوجد هكذى فالمراد منه ما ذكرنا ان
الخلا لابد وان يكون موجودا وكما ولهذا قال عقبه وليس الخلا لاشي وايضا كل ما ولم
كان كذلك فهو كم معناه ان الخلا موجود ولم قوله وكل كم اما متصل واما منفصل
والخلا ليس بمنفصل لان كل منفصل فاما ان يكون الانفصال عرضا له او يكون لذاته
منفصلا وكل ما عرض له الانفصال فهو متصل فالمراد منه ما ذكرنا في الوجه الاول في
انه لا يجوز ان يكون الخلا كما منفصلا واما قوله وايضا الخلا ثابت الذات فا
لمراد منه ما ذكرنا من الوجه الثاني في بيان ان الخلا كم متصل ذو وضع وابعاد
ثلثه في الجهات قوله وكانه جسم تعليمي مفارق للمادة من الجسم اما طبيعي واما تعليمي
اما الجسم الطبيعي فقد ذكرنا واما الجسم التعليمي فهو المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلث
جهات وهو المقدار ويسمى تخلخله حشو ما بين السطوح وعمقا لانه ثخن نازل وسمكا
لانه ثخن صاعد من اسفل قوله فنقول ان كون الخلا كما ذا وضع وابعاد ثلثه اما
ان يكون لذاته او لشي لطالحل ولا يجوز ان يكون لشي حل فيه الخلا المراد منه ما ذكرنا ان يكون
الخلا كما ذا وضع وابعاد ثلثه لا يخلو اما ان يكون بالذات واما ان يكون بالعرض فان
كان بالعرض واما ان يكون لشي حل فيه الخلا واما ان يكون بشي حل في الخلا واما بشي حل الخلا
والمقدار فيه والاقسام كلها باطلة بما ذكرنا قوله انه يجب ان يكون الخلا ان كان موجودا
ومقدارا ان يكون مقدارا لذاته لما ابطل كون الخلا كما ذا وضع وابعاد ثلثه بالعرض انتج
انه يكون كذلك بالذات قوله وكل ما مقدار لذاته لا يخلو في نفسه اما ان يكون
متصلا لذاته او منفصلا لهذه جعلته متصلا ولكن ليس متصلا لهذه جعلته لان ما كان كذلك متصلا م
فكميته بغيره وليس شي مما هو مقدار بذاته كميته لغيره اقول انه اثبت في ابتداء هذه
الحجة ان الخلا كم متصل فههنا يثبت انه متصل بالذات لانه مقدار بالذات وكل ما كان
مقدارا بالذات كان متصلا بالذات قوله وكل متصل بذاته فانه لا ينفصل ما دام
ذاته موجودا فاذن كل مقدار بذاته فانه لا ينفصل ما دام ذاته موجودا فاذن اذا وجد
انفصال فاما ان يكون الانفصال حل فيه وذلك محال ان يكون حل في مادة حاملة وعدم
ذاته

ذاته عند حلوله فيه وهو الباقي فالمراد منه ان الخلا مقدار متصل بالذات فان كان قابلا
للانفصال فاذا عرض عليه الانفصال فاما ان يحل الانفصال فيه فهو محال واما ان يحل في مادة
حاملة فيعدم ذلك المقدار فهو المطلوب لانه حينئذ يكون الخلا مقدارا متصلا لذاته حالا
في مادة وذلك هو الجسم الطبيعي فاذن الخلا يكون ملا لا خلا هنا خلف قوله وكذلك
نقول في السطح والخط والجسم الذي من الكم قد ذكرنا ان الكم متصل ان كان قابلا للقسمة في
جهة واحدة فقط فهو الخط وان كان قابلا للقسمة في جهتين فقط فهو السطح وان كان
قابلا للقسمة في جهات ثلث فهو الجسم التعليمي فقوله وكذلك نقول في السطح والخط
والجسم الذي من الكم المراد ان هذه الامور ان كانت قابلة للانفصال فان ذلك الانفصال
لابد وان يحل في مادة قابلة لها قوله وكلها كان معه مادة يعرض الانفصال بعد وجود
الاتصال فيه فهو مقدار في مادة فاذن حيث وجد انفصال فهناك مادة فالخلا ان وجد
له انفصال فله مادة فهو اذن جسم طبيعي هذا ظاهر مما ذكرنا قوله وان فرض ان الخلا
يعدم عند ورود الانفصال عليه فعلى ما ذا ورد الانفصال لان الشي لا يرد المعدوم ولا يرده
المعدوم اقول الغرض من هذا الكلام هو ان الخلا اذا لم يكن له مادة فانه لا يقبل الانفصال
وذلك لانه اذا انفصل فاما ان يبقى او لم يبق فان بقي فهو محال وان لم يبق فهو ايضا محال لان
المعدوم لا يقبل شيا ولا يقبله شي قوله ولا يعارض هنا بالمقدار الجسماني وانه ينفصل لانه
سنبين في موضعه ان ذلك الانفصال اعدام لذلك المقدار وانه يحل محله وكان مقابلا وانما
عرض للمادة هذا سوال على قوله الخلا لا يقبل الانفصال وتقريره هو ان الخلا لو لم يكن قابلا للانفصال
لما كان المقدار الجسماني قابلا للانفصال على ما ذكرتم وجوابه هو ان المقدار الجسماني له مادة
والانفصال انما يحل تلك المادة ونحن انما فرضنا الخلا بلا مادة قوله ونقول الان ان الخلا
ليس له مادة وكل قابل للانفصال فله مادة فاذن الخلا لا ينفصل هذا كالمكرر فتقرير ما قاله
الشيخ من راس ايضا ان امتناع تداخل بعدين من جسمين بان يكون مثلا مكعب ويفرض ونقول
اخر مساو له ثم يتداخلان ويماسا بالذات حتى يستغرق كل واحد منهما الاخر من غير تفكك
امر محسوس مشاهد اللهم الا ان يفرض احدهما معدوما ويجعله الاخر في حيزه فاما ان يكون
امتناع التداخل واقعا بين المادتين من الجسمين او يكون بين البعدين او يكون بين
البعد والمادة او يكون بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما فاقول انه لا تمانع بين المادتين
لانهما ان تمانعا فاما ان يمانعا لذاتيهما او لاجل تمانع البعدين فان كان لاجل تمانع البعدين
فالبعدان هما المتمانعان عن التداخل بالطباع لا المادتان وان تمانعا لذاتيهما لا لاجل
البعدين وذلك محال لانه قد يتاتى ان يوجد جسم متصل هو واحد بالفعل وذو مادة واحدة
بالفعل فينفصل فيصير ذا مادتين ثم يتصل فيصير المادتان واحدة [illegible] مختصان بنا ثين لامحالة
والا فهما اثنان

قائمتين واذا كان كذلك كان لكل واحد منهما مقدار مفارق لمقدار الاخر منفصل
الذات عنه فلن يكون متصلا وقد فرض متصلا فاذن لا تصير المادتان واحدة بلا تمايز
في الوضع الا من جهة ابعادهما لا من جهة ذاتيهما وكل شيئين اتحدا ولا تمايز بينهما في
الوضع بل وضعهما واحد وتلاقيا ذاتا لهما وذاتاهما بنفسهما لا مقدار لهما فانه بنفسهما لا يبقى
لهما شئ غير متلاق فاذن ما لم يكن كذلك بمقدار يمنعه لكنه فالمقدار هو المانع عن
ذلك لا طبيعة المادة وانما كلامنا في طبيعتهما فاذن المادتان بما هما مادتان لا يتمانعان ٢٢٦
عن الملاقاة بالاسر وانما نعني بامتناع التداخل لا الذي بمعنى السلب بل الذي بمعنى
العدول وهو وجوب الانحياز والتفرد بالحيز وهذا المعنى غير مقول بالذات على ما ليس
له في ذاته حيز فمن المستحيل ان يقال ان المادتين يمتنع عليهما ان لا تتميزا في الحيز ومهما
ليسا متحيزين بذاتيهما وهذا النظر هو نظر في ذاتيهما فاذن التمانع عسى ان يكون بين ذات
ذكليته المادة والبعد وهذا ايضا محال لان المادة ذاتها تلاقي البعد وتتقدر به وتتسرى كليتها فهو
اذن اما ان يمانع بذاته مداخلة البعد وقد قيل لا يمانع او يمانع بسبب البعد الذي فيه فان
ولالتي مانع بعينه فبعينه هو السبب فاذن ان مانع مانع بذاته ولكن ذلك محال فاذن ليس
التمانع بين الابعاد والمواد فبقي اذن ان التمانع انما هو بين الابعاد وليس ذلك لاجل المادتين ام
ولا لاجل البعد والمادة فاذن ذلك لاجل طباع البعدين فاذن طباع البعد تأبى التداخل و الابعاد
موجب المقاومة او التنحي عن وجوه المندفعات فيهما ان قويت على الاندفاع التفسير اول فهما
ههنا حجة اخرى على انه يمتنع ان يكون مكان الجسم بعدا ينفذ فيه بعد الجسم المتمكن وتقريرها
ان امتناع تداخل الجسمين امر محسوس فنقول هذا التمانع لا يخلو اما ان يكون واقعا بين
البعدين واما ان يكون بين المادتين واما ان يكون بين البعد والمادة واما ان يكون
بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما والاقسام كلها باطلة الا القسم الاول فاذن التمانع
انما يكون بين البعدين انما قلنا انه لا يجوز ان يكون التمانع واقعا بين المادتين لانهما
ان تمانعا فلا يخلو اما ان يكون تمانعهما لذاتيهما واما ان يكون لاجل البعدين لا جائز ان
يكون تمانعهما لاجل البعدين والا لكان البعدان هما المتمانعان وقد فرضناهما غير متمانعين
هذا خلف ولا جائز ان يكون تمانع المادتين لذاتيهما لوجهين احدهما انه يمكن ان يوجد
جسم متصل واحد بالفعل وله مادة واحدة بالفعل فينفصل فيصير لا محالة ذا مادتين ثم يتصل
ذلك فيصير المادتان واحدة والا لكانتا ذاتين قائمتين وحينئذ يكون لكل واحد منهما مقدار
مفارق لمقدار الآخر منفصل الذات عنه وحينئذ لا يكونان متصلين وقد فرضناهما متصلين هذا
خلف فاذن تصير المادتان واحدة لا تميز بينهما في الوضع وكل شيئين غير متمايزين في
الوضع فانه لا يبقى شئ من احدهما غير ملاق للاخر بل كل واحد منهما من امتناع التداخل هو.

~~ان يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر وهذا المعنى يكون~~ ملاقيا للاخر بالاسر فاذن
المادتان من حيث ذاتاهما لا يتمانعان وثانيهما المعنى من امتناع التداخل هو ان يبقى كل
واحد منهما في حيز غير حيز الاخر وهذا المعنى انما يصدق على ما يكون له حصول في الحيز
من حيث ذاته والمادة من حيث هي مادة لا حصول لها في الحيز فيستحيل ان يقال ان
كل واحد منهما يجب ان يكون في حيز غير حيز الاخر فثبت انه لا يكون تمانع بين المادتين
٢٢٧ ولا جائز ان يكون التمانع بين البعد والمادة لان المادة ذاتها تلاقي البعد باسره وتسري
كليتها في كليته فثبت ان التمانع لا يكون الا بين البعدين وحينئذ يمتنع ان ينفذ بعد
المتمكن في بعد المكان والا لدخل بعد في بعد وهو محال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
قوله ونقول من راس ايضا ان امتناع تداخل بعدين من جسمين بان يكون مكعب
ويفرض اخر مساو له ثم يتداخلان ويماثا بتا الذات حتى يستغرق كل واحد منهما الاخر
اللهم؟ من غير تفكك امر محسوس مثال هذا الا ان نفرض احدهما معدوما ويخلفه الاخر في حيزه
الغرض من هذا الكلام بيان معنى تداخل الجسمين وهو ان يحصل الجسمان في حيز واحد
ويلاقي كل واحد منهما الاخر بكليته والتداخل على هذا التفسير ممتنع في الاجسام وانما
خصص هذا الكلام بالمكعب لئلا اداري ما الفائدة فيه قوله فاما ان يكون امتناع
التداخل واقعا بين المادتين من الجسمين او يكون بين البعدين او يكون بين البعد والمادة
او يكون بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما واعلم ان المعنى من امتناع التداخل هو ان
يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر فنقول امتناع التداخل على هذا التفسير اما
ان يكون واقعا بين المادتين من الجسمين واما ان يكون بين البعدين واما ان يكون
يكون بين البعد والمادة واما ان بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما قوله انه لا تمانع بين
المادتين لانهما لو تمانعا فاما ان تمانعا لذاتيهما او لاجل تمانع البعدين فان كان لاجل تمانع
البعدين فالبعدان هما المتمانعان عن التداخل بالطباع لا المادتان وان تمانعا
لذاتيهما لا لاجل البعدين فذلك محال لانه قد يتاتى ان يوجد جسم واحد متصل هو واحد بالـ
الغرض بالفعل او قوله انه يستحيل هذا الكلام هو انه لا يجوز ان يكون التمانع بين الجسمين لاجل
المادتين وفيه نظر لانه ذكر قبل هذا ان الحال لا ينفصل لانه لا مادة له فعلى هذا المادة لو انفصلت
لكانت لها مادة اخرى ويتسلسل الى غير النهاية قوله وانما نعني بامتناع التداخل
لا الذي بمعنى السلب بل الذي بمعنى العدول وهو وجوب الانحياز والتفرد بالحيز اعلم
ان امتناع التداخل بمعنى السلب لا يقتضي وجود كل واحد من الجسمين لان الجسمين المعدومين
يصدق عليهما انهما لا يتداخلان بمعنى السلب اما امتناع التداخل بمعنى العدول فانه
يقتضي وجود كل واحد منهما وبقاء كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر وهذا الحكم لا يثبت

الا فى الشى الذى يكون له لذاته حصول فى الحيز والجهة لان الذى لا يكون له حصول فى حيز وجهة
لذاته استحال ان يقتضى ان يكون حصوله فى جهة غير جهة الشى الاخر والشى الذى يكون له
لذاته لا لغيره حصول فى الجهة هو الابعاد لا المادة الجسمية لان المادة ليست لها فى حد ذاتها
مقدار ووضع وحيز فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل الصورة الجسمية فنقول
الصورة ليست لها فى حد ذاتها حيز وجهة لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا ثم
يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية قال الشيخ ولان البعد اذا
دخل بعدا غيره فاما ان يكونا جميعا موجودين او يكونان كلاهما معدومين او يكون احدهما
موجودا والاخر معدوما فان كانا كلاهما موجودين فهما اثنين لا الواحد وكل ما هو اثنين مما اخر وهو
عظيم فهو اعظم منه بمجموع البعدين المتداخلين اعظم من الواحد وان كان البعد هو الامتداد
فكيف يكون امتدادان فى امتداد واحد فى جهة واحدة وبمقدار سواء حتى يكون احدهما
داخلا والاخر مدخولا فيه وان عدما جميعا فليس اذا مداخلة وان وجد احدهما وعدم الاخر
فليس اذا مداخلة ولا تقابل ولا مقبول بل اما المتمكن معدوما فى ابعاد الخلاء واما الخلاء موجود له
ولا متمكن فيه وكل هذين محال لان المتمكن لا يعدمه التمكن ولا المكان يعدمه المتمكن التفسير اقول
هذه حجة اخرى على انه لا يجوز ان يكون المكان بعدا ينفذ فيه الجسم وتقريرها هو ان المكان
لو كان هو البعد المجرد فاذا دخل بعد الجسم المتمكن فيه فاما ان يبقى البعدان اعنى بعد المكان
وبعد المتمكن او لا يبقيا ولا واحد منهما واما ان يبقى احدهما دون الاخر والاقسام كلها باطلة فبطل
القول بكون المكان بعدا انما قلنا انه لا يكون ان يبقى البعدان حينئذ لانهما اما ان يتحدا واما
ان يتميز كل واحد منهما عن الاخر والاتحاد محال وبقاؤهما متميزين ايضا محال لوجهين احدهما
انه يلزم ان يكون مجموع البعدين اعظم من بعد واحد وثانيهما انه اذا كان البعدان متساويين
فى المادة والماهية يمتنع ان يقع بينهما الامتياز لانه لا يجوز ان يقع بالمادة والماهية ولا بلوازمهما
ولا يقع ايضا بالعوارض لان كلما يعرض عارضا لاحدهما فهو عارض للاخر فان قيل انهما يتمايزان
بان يكون احدهما حالا ويكون الاخر محلا فنقول حينئذ لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس
وانما قلنا لا يجوز ان يعدما معا لان المعدوم لا يكون متمكنا فى المعدوم ولا مكانا له وايضا يلزم
حينئذ ان يكون حصول المتمكن فى المكان موجبا لعدمهما وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز
ان يعدم احدهما دون الاخر لما ذكرنا ان المعدوم لا يكون متمكنا فى الموجود ولا الموجود متمكنا
فى المعدوم وايضا فان حصول الجسم فى المكان لا يوجب عدم المكان او عدم المتمكن قال الشيخ
فتبين من هذه الاصول ان الخلاء لا حركة فيه لانه اذا تحرك فيه فاما ان يداخل بعده وقد قيل
ان ذلك محال ايضا فاذا لا حركة فى الخلاء وكذلك لا سكون فيه التفسير اقول هذه حجة اخرى
على نفى الخلاء وتقريرها هو انه لو كان مكان الجسم هو الخلاء لاستحال ان يتحرك الجسم لكن التالى
محال

محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه لو تحرك حينئذ فاما ان يدخل بعده بعد الخلاء واما
ان لا يدخل فيه والاول محال لما بينا ان التداخل على الابعاد ممتنع والثانى ايضا محال لانه
اما ان يمنعه من النفوذ فيه واما ان لا يمنعه بل يفسحه والاول محال والا لكان الخلاء ملاء
ايضا محال لما بينا ان الخلاء لا يقبل الفصل وبطلان الثانى بين قوله وكذلك لا سكون فيه معناه
ان كون الجسم حاصلا فى المكان الذى هو الخلاء يمنع من الحركة فلذلك يمنع من السكون وكما
ان هذه الحجة يوجب استحالة الخلاء فلذلك ايضا استحالة البعد المجرد فلا معنى لتخصيصها بالخلاء
قال الشيخ واقول لا وجود للخلاء ولا لمقدار ليس فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا واما ان
يكون غير متناه لكنه لا وجود لمقدار متناه وسيتضح عليك استقصاء بيانه من بعد وقد يمكننا ان
نوضح ذلك بحاله بان نقول لكن حركة مستديرة فى خلاء غير متناه ان امكن ان يكون خلاء غير
متناه وليكن الجسم المتحرك مثل كرة المتحركة على مركزه وليتوهم فى الخلاء الغير المتناهى خط آ ط
وليكن ح من المركز الى جهة لا تلاقى خط آ ط
من جهة ح وان اخرج بغير نهاية ولكن الكرة اذا
دارت صار هذا الخط بحيث تقاطعه ويجاوز عليه
وينفصل عنه فيكون الالتقاء والانفصال بالمسامتة
يعرضان لا محالة فليكن ذلك ولكن نقطة ى سامتها
قبل نقطة ك وبعدها ل اول نقطة سامت هذا الخط
لكن الحركة المستديرة موجودة فالخلاء ليس بلا نهاية فالخلاء ان وجد كان مقدارا متناهيا وكل
مقدار متناه فهو متشكل فاذن الخلاء متشكل ويكون شكله له ان وجد اما بما هو مقدار او لسبب آخر
ولكن لا يجوز ان يوجد شكل للمقدار بما هو مقدار والا لكان كل مقدارين على شكل واحد اى
مقدارين كانا فاذن بسبب ما اتشكل وذلك السبب اما قوة طبيعية او قوة قهرية على خارج فان
كانت هى طبيعية فاما ان يكون طباع المقدار يقتضى ان يكون له مثل هذه القوة او لا يقتضى فان
كان يقتضى فكل مقدار شكله واحد فاذن تلك القوى ليس يقتضيها ذاته وكل ما كان بذاته امكن
ان يرفع عن الشى فكذلك القوى يمكن ان يدفع عن المقدار المفارق اعنى الخلاء فيترك ذلك
الشكل ولكن لا ذاتى ان يبقى بلا شكل فاذن يأخذ شكلا آخر لا محالة فيكون قد عرض له وانه دفع
عن هيئة الى هيئة اخرى وكل ما كان كذلك فهو قابل للانفصال وقد قيل ليس فاذن الخلاء ليس
شكله بقوة طبيعية فيه فهو اذن عن خارج فهو ايضا قابل للتمديد والتقطيع وقد قيل هذا
خلف فاذن ليس له شكل اصلا وقد قيل له شكل ضرورة وهذا خلف والذى اوجبه وضعنا
وجود الخلاء فاذن الخلاء غير موجود اصلا وهو كما عمه كما قال المعلم الاول التفسير اقول هذه حجة
اخرى على استحالة الابعاد المجردة على المادة سواء كان خلاء او ملاء وتقريرها ان هذه الابعاد لا تخلو

اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بوجود هذه الابعاد اما
قلنا انه لا يجوز ان تكون هذه الابعاد غير متناهية لوجوه احدها ان الابعاد ان كانت غير
متناهية استحال فرض حركة مستديرة لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود فعرض الابعاد
الغير المتناهية محال اما قلنا ان الابعاد لو كانت غير متناهية امتنع فرض الحركة المستديرة
لانه لو امكن ذلك لامكن ان نفرض خطا غير متناه وامكن ان نفرض كرة من مركزها خط متناه
موازيا لذلك الخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له وحينئذ لا بد وان يحدث في ذلك الخط
الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال في الخط الغير المتناهي لان كل نقطة ٢٤٠
فرضتها اول نقطة المسامتة فالمسامتة حاصلة مع النقطة التي فوقها قبل المسامتة معها فيلزم
حينئذ ان يحصل في ذلك الخط نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا يحصل وذلك محال وهذا المحال
انما لزم من فرض تلك الابعاد غير متناهية فاذن فرض الابعاد الغير المتناهية محال فان قيل
لم قلتم ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تكون قبل المسامتة مع النقطة التحتانية قلنا
لوجهين احدهما ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به تحصل
المسامتة مع التحتانية ولا شك ان الميل الكثير لا يحصل الا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يصير
مسامتا للنقطة الابعد الا بعد ان كان مسامتا للنقطة التي فوقها وثانيهما انه اذا كان الخط المتناهي
الخارج عن مركز الكرة موازيا لذلك الخط الغير المتناهي فاذا استدارت الكرة زال ذلك
الخط عن الموازاة الى المسامتة ثم ان زوال تلك الكرة تستدير وزوال تلك المسامتة من نقطة الى نقطة
الى ان يصير ذلك الخط واقعا على الخط الذي هو غير متناه وايضا فان اوقليدس ذكر في مصادرات
المقالة الاولى انه لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم واذا كان كذلك فكل نقطة يمكن
فرضها في الخط الغير المتناهي امكننا ان نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم واذا عرفت
هذا فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة فاذا سامت نقطة انطبق
على الخط الواصل بين النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين تلك النقطة
الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية وبين المركز اذا
ذكر فليشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوسا وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تكون متقدمة
على المسامتة مع النقطة التحتانية فمباحث هذه الحجة يدل على انها لا نهاية للابعاد وبيان ذلك هو
ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم فلنفرض الى ذكرتموها في غير كرة العالم خرج من مركزها
خط موازي لذلك المحور فاذا دار الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهي مسامتا لطرف هذا
المحور يحدث زاوية بسبب هذا الخط عن الموازاة الى المسامتة وتلك الزاوية قابلة للقسمة وحينئذ
يكون الخط الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة فوق طرف محور العالم
وتلك الزاوية ايضا قابلة للقسمة فيكون الخط الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه لا محالة
فوق

فوق تلك النقطة وعلى هذا اذا كانت الزاوية قابلة للقسمة لا الى نهاية يلزم ان يكون ذلك
الفضا بعدا لا نهاية له وجوابه ان هذه الكرة التي فرضتموها انما يمكن فرضها ان لو كان خارج العالم
املا او خلا لانه اذا لم يكن ثمة شيء البتة كان فرض هذه الكرة من عمل الوهم والخيال الباطل ولا كذلك ما ذكرنا
فانه اذا كانت الابعاد غير متناهية امكن فرض الخط الغير المتناهي فيها وامكن فرض الكرة فيها وانما
قلنا انه لا يجوز ان تكون الابعاد متناهية لان كل مقدار متناه فلا بد له من شكل فاذن لتلك الابعاد
شكل وذلك الشكل اما ان يكون لها لذاتها واما ان يكون معلولا لا لذاتها ولا لما تقتضيه ذاتها ومحال ان يكون
لذاتها ولما تقتضيه ذاتها لانه حينئذ يجوز فرض خلوه عن ذلك الشكل لان اجزاءه متشاكلة في الكل وذلك محال
٢٤١ ومحال ان يكون لا لذاتها ولا لما تقتضيه ذاتها لانه حينئذ يجوز فرض خلوه عن ذلك الشكل واذا خلا عن ذلك
الشكل فاما ان يبقى بلا شكل وهو محال لما قيل ان كل مقدار فله شكل واما ان يتبدل شكلا اخر وحينئذ
اما ان يكون له مادة واما ان لا يكون ومحال ان يكون له مادة والا لكان جسما وقد فرض انه خلا
وبعد مجرد عن المادة هذا خلف ومحال ان يكون بلا مادة والا لكان المقدار الجسماني وحده قابلا
للفصل والوصل والمد والقطع وقد بطل انه محال قال الشيخ ///// ولنرجع الآن ونقول قد اتضح
كل الاتضاح ان المكان ليس هو هيولى الشيء ولا صورته وانه ليس خلا البتة فاذن المكان شيء غير ذلك وهو شيء
فيه الجسم فاما ان يكون على سبيل التداخل واما ان يكون على سبيل الاحاطة وقد اتضح بطلان امتناع التداخل
فاذن قول من قال ان المكان هو الابعاد التي بين غايات الجسم المحيط قول كاذب جدا وانه ليس بين
الغايات شيء غير ابعاد المتمكن فاذن ذلك على سبيل الاحاطة وقد قيل ان المكان فاما ان يكون مساويا
للجسم المتمكن وقد قيل انه محال واما ان يكون مساويا للسطح وهو الصواب وهو مساوي السطح
سطح فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي وهذا هو المكان
الحقيقي واما المكان الغير الحقيقي فهو الجسم المحيط ولكن هنا غاية كلامنا في المكان الشيخ لما فرغ من
ابطال المذاهب الفاسدة في المكان بالبراهين اعادها هنا تلك المذاهب وصرح ببطلانها وذكر بعد
ما هو المذهب الحق في المكان وذلك هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي

الفصل الثالث عشر في العالي وفيه مسائل في بيان تناهي الابعاد والعلل والمعلولات لكن ولا لا تناهي

المسألة الاولى انه لا يمكن ان يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه ولا ايضا عدد متترتب الذات موجود
معا غير متناه واعني بترتب الذات ان يكون بعضه اقدم بالطبع من بعض في ذاته ولنبرهن على انه لا يتاتى ان
يوجد مقدار ذو وضع غير متناه لانه اما ان يكون غير متناه من الاطراف كلها او غير متناه من طرف واحد فان كان
ان يفصل منه من الطرف المتناهي جزءا بالتوهم فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئا على حدة وبانفراده
شيئا على حدة ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين بالتوهم فلا يخلو اما ان يكونا حيث يمتدان معا متطابقين
في الامتداد فيكون الزائد والناقص متساويين وهذا محال واما ان لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهيا
والفضل ايضا كان متناهيا فيكون المجموع متناهيا فالاصل متناه واما اذا كان غير متناه من

جميع الاطراف ولا بعد ان يعرض فيه مقطع تتلاقى عليه الاجزاء ويكون طرفا ونهاية ويكون الكلام
في الاجزاء الجزئية كالكلام في الاول وبهذا يتاتى البرهان على ان العدد المترتب الثابت
الموجود بالفعل متناه وان ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي اذا وجد وفرض انه يحتمل زيادة
ونقصانا وجب ان يلزم ذلك محال واما اذا كانت الاجزاء لا متناهية وليست معا وكانت في
الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحدا قبل آخر او بعده لا معا او كانت ذات عدد ٢٤
غير مترتب في الوضع ولا في الطبع فلا مانع عن وجوده معا فلا يمتنع برهان على امتناعه بل على وجوده
برهان اما من القسم الاول فان الزمان قد ثبت انه كذلك والحركة كذلك واما من القسم الثاني
فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد كما سيلوح لك الحال فيه فجميع هذا يحتمل
الزيادة عليه ولا يفيد احتماله اياها جواز الانطباق فان ما لا ترتب له في الوضع ولا في الطبع لا يحتمل
الانطباق وما لا وجود له معا فهو ابعد واما السبيل الذي يسلكها الناس في نفي اللانهاية بعد الماضي
وكلها اما من ذايعات محمودة واما من مقدمات سوفسطائية وليس شيء منها برهاني القصد الاول
هنا هو الحجة على انه لا يجوز ان تكون الاجسام ~~والخلاء~~ غير متناهية وتقريرها هو انها
لو كانت غير متناهية فاما ان تكون غير متناهية ~~وتقريرها هو انها لو كانت غير متناهية~~ فاما
ان تكون غير متناهية فاما ان تكون غير متناهية من جميع الجوانب واما ان تكون غير متناهية من جانب
وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون متناهية من جانب لانه حينئذ يمكن ان نفصل منه مثلا بمقدار شبر
واحد ونأخذ ذلك المقدار مع ذلك جملة وبدون ذلك الشبر جملة اخرى ثم يطبق بين الطرفين
المتناهيين فاما ان تمتدا متطابقين في الامتداد الى نهاية واما ان لا تمتدا فان امتدا فالاول
محال والا لكان الزائد والناقص متساويين وهو محال والثاني ايضا محال لانه حينئذ تكون الناقص
متناهيا فاذن هذا ~~المحال~~ يكون متناهيا مع انا فرضناها غير متناهية هذا محال وبهذا الطريق
تبين انه لا يجوز ان تكون متناهية من جميع الجوانب وكما ان هذا يوجب تناهي الابعاد فكذلك
ايضا يوجب تناهي العلل والمعلولات وهي الامور التي لها ترتيب بالطبع وهو ان يكون البعض اقدم بالطبع
فان قيل ما ذكرتم منقوض بالنفوس الناطقة فانها غير متناهية عندكم مع ان هذا الدليل جار فيه
وكذلك الحركات الماضية والازمنة الماضية فانها غير متناهية عندكم فنقول المدعى ان كل كثرة
تجتمع اجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع او في الوضع فوجود اللانهاية فيها ممتنع اما الذي فيه
ترتيب في الطبع فكالعلل والمعلولات واما الذي فيه ترتيب في الوضع فكالمقادير فاما اذا كانت
الاجزاء لا توجد معا بل كانت في الماضي او في المستقبل كالزمان والحركة فلا يمتنع ان لا تكون متناهية
كما بيناه واما اذا وجدت الاجزاء معا ولكن لا يكون فيها ترتيب بالطبع ولا بالوضع فحينئذ لا يكون
فيها احتمال المطابقة ففي مثل هذه الصورة لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجبا للتناهي
فان قيل لا بد لكم من بيان فائدة لهذا القيد والا كان ذكره فضولا الفائدة فيه هو انه لما انطبق
السه

فرضناها — بين

الشبر الاول من الجملة التي عرضناها بازاء الشبر الاول من الجملة التي فرضناها ناقصة استحال ان لا
ينطبق الشبر الثاني من الجملة الناقصة لانه لما تقابل الاول بالاول وجب ان يتقابل الثاني
بالثاني حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا كان الامر كذلك لزم ~~الجملة الناقصة~~
~~الى المتعاد المعدم~~ وذلك يوجب كونها متناهية فهذا تقرير هذه الحجة في العدد الذي له ترتيب في
الوضع اما العدد الذي له ترتيب في الطبع فكذلك ايضا لان المعلول الاخير من الجملة الزائدة
مقابل بالمعلول الاخير من الجملة الناقصة والثاني بالثاني والثالث بالثالث واذا كان الامر كذلك
فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة
وذلك يوجب الانتهاء واما الكثرة التي لا يحصل لها ترتيب في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل ٢٤٢
فيه لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص من تلك الجملة وكل ما كان انقص من تلك الجملة فهو متناه ان عنينا
بكونها متناهية انه قد حصل من غيرها ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو
انها انقص من غيرها وحينئذ يصير الاكبر عين الاوسط في هذا القياس وان عنى بذلك وجوب
انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى بعدها فهذا انما يعقل فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع وان اريد
به معنى ثالث فذلك غير متصور فثبت ان هذا البرهان انما يجري في العدد الذي يكون له ترتيب
في الوضع او في الطبع اما ما لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه واما الحركات الماضية فالجواب عنها
ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما مجموعها والاول يوجب
تناهي كل واحد منها فنقول والثاني محال لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون
موجودا لان المعدوم المحض لا يمكن الحكم بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا في الخارج
ولا في الذهن اما في الخارج فظاهر لان الموجود في الخارج منها ليس الا واحدا واما في الذهن فلان الذهن
لا يمكنه استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فاذن مجموع الحوادث معدوم محض والمعدوم المحض لا يمكن الحكم
عليه بالزيادة والنقصان بخلاف الابعاد فان جميع اجزائها موجودة معا وبخلاف العلل فان العلة يجب
وجودها مع وجود المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها لكان الكل موجودا دفعة واحدة فكان
يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان فظهر الفرق ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله انه لا يتأتى
ان يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه اعلم ان من الناس من قال ان الاجسام غير متناهية
واما المتكلمون وان كانوا ينكرون ذلك لكنهم يثبتون احيانا غير متناهية يسمونها بالخلاء وهذا البرهان
يبطل لا تناهي الاجسام والابعاد المجردة سواء كان خلاء او لم يكن قوله ولا ايضا عدد له ترتيب الذات موجود
معا غير متناه واعني بترتيب الذات ان يكون بعضه اقدم بالطبع في ذاته المراد منه انه لا يمكن اللاتناهي
ايضا في العلل والمعلولات قوله ولنبين انه لا يتأتى ان يوجد مقدار ذو وضع اعلم انه ابتدأ
بذكر البرهان على الحكم في الابعاد وهو المقدار الذي له وضع واحترز بهذا القيد عن الحركات الماضية
والمدة الماضية والنفوس الناطقة وهذا البرهان ظاهر قوله وبهذا يتاتى البرهان على ان العدد

المترتب الذات الموجود بالفعل مساواه المراد منه بيان ان هذا البرهان كما ينفي اللانهاية عن الاجسام و
المقدار وكذلك ينفيها عن العلل والمعلولات قوله وان ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي اذا وجد
وفرض انه يحتمل زيادة ونقصانا وجب ان يلزم ذلك محال المراد مما ذكرنا ان مجرد احتمال
الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي بل يوجب ذلك اذا كان يحتمل الانطباق وانما
يمكن الانطباق فيما له ترتيب بالطبع وفيما له وجود متأخر كما قدرنا قوله واما اذا
كانت الاجزاء [illegible] وليست معا وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجود واحد قبل
آخر او بعده لا الى اول وكانت ذات [illegible] وغير مترتبة في الوضع ولا في الطبع فلا مانع عن وجوده
معا ولا برهان على امتناعه بل على وجوده برهان اما من القسم الاول فان الزمان قد بين
انه كذلك والحركة كذلك واما من القسم الثاني فيثبت لنا ما ذهب من الملائكة والشياطين لا
نهاية لها في العدد كما سيلوح لك الحال فيه فالمراد مما ذكرناه في القول على البرهان والمطلب عنه
فلا يحتاج الى الاعادة قوله وجميع هذا يحتمل الزيادة ولا يفيد احتماله اياها حكم الانطباق
مما لا ترتيب له في الوضع والطبع بل يحتمل الانطباق ومما لا وجود له معا ففيه [illegible] كل هذا كالمكرر
فلا يحتاج الى الشرح قوله اما السبيل الذي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي وكلها اما من ذايعات
مموهة واما من مقدمات سوفسطائية وليس شيء منها برهانا في هذا الكلام ما يتعلق له بهذا الموضع
مما ذكره ما له وما عليه في توجيه المسألة الثانية في نفي اللانهاية في الماضي والمستقبل قال الشيخ
والاشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل وليس يمتنع فيها من جميع الوجوه فانا نقول ان العدد
لا متناهي والحركات لا متناهية بل هي بضرب من الوجوه وهو الوجود بالقوة لا القوة التي تخرج الى الفعل
بمعنى ان الاعداد يتأتى ان تتزايد فلا تقف عند نهاية اخيرة ليس وراءها [illegible] وهذا بيانا
فنقول لكن يقال غير المتناهي موجود بالقوة او بالفعل اما في الوجود واما في التناهي والذي بحسب
الوجود اما ان يعنى كليته او يعنى كل واحد ثم اجزاؤه كليته لا بالقوة ولا بالفعل موجود واما كل
واحد من اجزائه فاما ان يعنى ان كل واحد منها يوصف بانه متناهي او ان الكلية يوصف
بان له دائما بعضا موجودا بالقوة او ان كل واحد من المعدومين منه بحسب وقت معين
وجوده بالقوة وليس كل واحد منه بالفعل بل لا شيء منه بالفعل فان يعني ان كل واحد منه
موصوف بانه موجود بالقوة وليس يصح ذلك بالفعل فهو قول صحيح واما ان كل واحد منه
يوصف بانه بالقوة كل وقت فهو ظاهر البطلان واما ان الكلية له قد يكون منها دائما شيء
بالقوة فهذا يصح من جهة ويبطل من جهة اما من جهة بطلانه فلانه لا كلية له واما من جهة صحته
فلان الطبيعة المعقولة التي يعرض لها آحاد تحمل عليها يصح ان يقال انما تحمل عليها تلك الطبيعة
دائما شيئا موجودا بالقوة ولا يجوز ان يخرج الى الفعل ما لا يبقى بعده منه شيء واما القسم
الاخر فهو واضح الصحة فهذا من جهة الوجود واما من جهة التناهي فانه قد يصح ان يقال
للاشـ

ولكن بحسب نهاية ليس بعدها شيء

للاشياء التي في طريق التكون انها متناهية بالفعل لا بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها متناهية بالفعل
ولا بالقوة ويصح ان يقال انها غير متناهية بالفعل دائما لانها قد حصل لها كل واحد من اجزاء لا نهاية
لها ولكن من جهة انها دائما يسلب عنها التناهي الى النهاية الاخيرة ويصح ان يقال لها انها متناهية
بالقوة دائما لا بحسب النهاية الاخيرة ولكن بحسب النهايات الاخرى التي في القوة بعد النهاية
الحاصلة فانها دائما يوصف انها بالقوة متناهية الى نهاية ما فيكون بالقوة دائما بالقياس الى
ما لم يوجد من النهايات وبالفعل دائما بالقياس الى ما وجد ولا بالقوة ولا بالفعل بالقياس الى
نهاية يعرض اخيرة وما لا نهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل اي لا يكون اشياء عددها [illegible]
بحيث اي شيء اخذت منها بقي غيره منه موجودا بكليته ولا نهاية له موجود بالفعل دائما اي
من جهة انه لم يتناه الى نهاية ما وليس له نهاية اخيرة فانه دائما يوصف الموجود منه بانه
ليس متناهيا بعد الى نهاية اخيرة اي الى النهاية التي لا نهاية بعدها وما لا نهاية له موجود
بالقوة دائما اي من طبيعته دائما شيء هو في القوة هذا في المستقبل واما وجودها في الماضي فانه
لم يكن في الماضي لها بدؤ وانها كانت واحدة بعد واحدة كانت فلو اخذت تحسبها من الآن لم تقف
الحساب عند حد فهذا هو كفاية القول في الاشياء اعلم ان للحوادث اما ان يعتبر كونها غير متناهية
في المستقبل واما ان يعتبر في الماضي اما كون اعدادها غير متناهية في المستقبل فاما ان
يكون في وجودها واما ان يكون في تناهيها ولا تناهيها فان كان في وجودها فاما ان يكون
في وجودها بالفعل واما ان يكون في وجودها بالقوة ولا شك انها ليست موجودة بالفعل لان
الذي في المستقبل فهو غير موجود بعد فاذن هي موصوفة بالقوة ثم لا يخلو اما ان يكون كل واحد
منها موجودا بالقوة في وقت معين [illegible] واما ان يكون كل واحد واحد موجودا بالقوة في كل
الاوقات وهو باطل لان الحادث الواحد لا يمكن ان يبقى مستمرا ابدا واما ان يكون الكل من
حيث هو كل موصوف دائما بان بعضا منه موجود والبعض غير موجود وهذا يصح من وجه
ويبطل من وجه اما وجه بطلانه فلان الكل بما هو كل غير موجود حتى يوصف بوصف ثبوتي
واما وجه صحته فلان الماهية التي يعرض لها آحاد تحمل هي عليها يصح ان يقال ان ما يحمل عليه
تلك الماهية دائما شيء موجود بالقوة ولا يجوز ان يخرج الى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيء
بالقوة واما ان يكون ذلك الكل بحيث يكون كل واحد من المعدومين منه يكون موجودا بالقوة
في وقت معين وان لم يكن شيء منه بالفعل [illegible] فهذا هو النظر في وجود الامور المستقبلة
واما النظر في تناهيها ولا تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال للاشياء التي في طريق التكون انها ابدا
متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا ليست متناهية لا
بالقوة ولا بالفعل اما انها ابدا متناهية بالفعل فلانها ابدا تكون واصلة الى حد معين فيكون بحسب
ذلك الحد متناهيا واما انها متناهية بالقوة فلذلك لانها بحسب النهايات الاخرى التي لم تحصل

منه

وادل مقويا عليه من الجملة فاذن لا يخلو اما ان يكون كل واحد من اجزاء الجملة يقوى على جملة غير متناهية
فما يقوى عليه الجملة من وقت معين وهذا محال لان مقوى الجملة يكون ازيد منه ولا يتأتى الزيادة على غير
المتناهي المتسق النظام الا على الطرف الذي تناهى اليه او يكون الاجزاء بعضها يقوى على متناه وبعضها
على غير متناه ويكون القول فيها كالقول في الاول وذلك ايضا محال فاذن يكون كل واحد من اجزاء
الجملة تقوى على متناه ويكون الجملة ايضا تقوى على متناه ويكون الجملة ايضا تقوى على متناه التفسير
اقول الغرض من هذا الفصل اثبات ان مبدأ الحركة الحافظة للزمان ليس قوة حالة في جسم وبيان
ذلك هو ان كل قوة حالة في جسم فهي متجزئة لما ثبت ان الجسم قابل للتجزئة وحينئذ اما ان يكون 248
جزء القوة قوة على الفعل واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون لان كل واحد من تلك الاجزاء اذا لم يكن
له قوة على الفعل فعند الاجتماع اما ان يتغير حالها عما كانت عليه واما ان يبقى على ما كانت وقت
الانفراد والثاني محال والا لما كان لذلك المجموع قوة على الفعل والاول يقتضي ان يكون القوة هي الامر
الحاصل عند اجتماع تلك الامور فلا يكون تلك الامور ماهية القوة بل يكون مادة للقوة والقوة هي
الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في اجزاء القوة لا في اجزاء مادتها فاذن جزء القوة يكون قوة على الفعل
وحينئذ لا يخلو اما ان يقوى على ما يقوى عليه الجملة واما ان يقوى على اضعف واقل مما يقوى
عليه الجملة ومحال ان يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل لانه حينئذ يكون فعل الجزء مساويا لفعل
الكل فاذن يقوى الجزء على اقل واضعف منه وحينئذ اذا فرضنا ان جزء القوة وكلها حركا
جسميهما من وقت معين حركات فاما ان يكون حركة جزء القوة متناهية او غير متناهية ومحال
ان يكون غير متناهية لان حركة كل القوة ازيد من حركة جزء القوة كما بينا والزيادة على غير
المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناهي محال فاذن يكون حركة جزء القوة متناهية وحركة كل القوة
ضعف حركة جزء القوة وضعف المتناهي متناهي فحركة كل القوى الجسمانية يجب ان يكون متناهية
وهو المطلوب فان قيل الامور التي يقوى عليها جزء القوة وكلها غير موجودة وما لا يكون موجودا لا يمكن
الحكم عليه بالزيادة والنقصان لا سيما على اصلكم لانكم بهذا نقضتم شبهة من اثبت الزمان ازلا فانا
نقول بناء هذا الكلام ليس على وجود الامور التي يقوى القوة عليها بل على ان جزء القوة يستحق من
ذاته ان يكون له قوة على فعل وكل القوة ايضا كذلك والذي يستحقه الجزء انقص من الذي يستحقه
الكل واستحقاق كل واحد منهما حاصل بالفعل في الحال وان لم يكن مستحق الجزء والكل حاصلا لان
كون القوة قوة على الفعل هو حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد ونحن انما فرضنا القوة
قوية على غير متناهي حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا كان الاستحقاق الحاصل
للجزء اقل من الاستحقاق الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق الكل متناهيا وبهذا خرج الجواب
عن شكل اخر وهو ان دورات الفلك مختلفة بالزيادة والنقصان فان دورات القمر اكثر من
دورات زحل فيجب من ذلك تناهي الحركتين والمحركين وان لم يلزم ذلك فلم لم يجز ههنا تناهي فعل

كل

كل القوة وجزءها لما ذكرنا ان استحقاق جزء القوة يجب ان يكون جزء استحقاق كل القوة ويجب حينئذ
تناهي استحقاقهما وليس بناء هذا الكلام على تفاوت مستحق ذلك الجزء بل على تفاوت استحقاقهما
واما في المفارقات فلا يمكن ان يقال ان دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم
لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان ولا يمكن ان يقال ان قوى بعضها على الفعل اكثر من قوى الآخر اذ
ليس شيء منها جزء البعض حتى يلزم ذلك فظهر الفرق فان قيل قد تقدم على ان المباشر للتحريك
قوة تابعة للفلك وما ذكرتم الا يعني ذلك قال الشارح ولذلك تبين انه لا يمكن ان يكون لقوة على عدة
غير متناهية احتمال التجزي فان تلك العدة لا تخلو اما ان يكون كل واحد منها ليس من شأنه ان 249
يقبل الاقل والنقص مثل تعقلنا ان اثنين واثنين اربعة او يكون قد يقبل مثل كل واحد من
عدد الحركات فان الحركة قد يكون اسرع وابطأ فاذا كان الكل يقوى على عدد غير متناهية من
اشياء لا يقبل الاقل والنقص وبعض الكل اما ان يقوى على شيء من ذلك او لا يقوى البتة فان
لم يقو لم يكن بعد القوة قوة هذا خلف وان قوي فاما ان يقوى على آحاد مثل آحاد ما يقوى عليه الكل
وهي بعينها غير متناهية او آحاد كذلك وهي متناهية او آحاد كل واحد منها اقل من آحاد الكل
وهي غير متناهية او متناهية والقسم الاول محال لان البعض يكون مساويا للكل فيما
يقوى عليه اذا فرض عن ابتداء محدود والقسم الثاني يلزم منه ان يكون الابعاض يقوى
على متناهيات فالجملة ايضا يقوى على متناه والقسمان الباقيان يوجبان ان يكون كل واحد مما
يقوى عليه يقبل الاقل والازيد وقد قيل انه لا يقبل وبين ان الشيء المذكورة لا يقبل التجزي
ولكن اذا كانت الآحاد تقبل الاقل والاكثر كالحركة وعودات حركات الفلك وذلك لان
الكل يجوز ان يخالف الجزء في ان الكل يقوى على تحريك جسم ما والجسم لا يقوى عليه البتة فانه
ليس اذا حرك جماعة ثقلا ما مسافة ما في زمان ما فالاقل منهم يحركونه لا محالة في ذلك الزمان
في اقل من تلك المسافة بل ربما لم يحركوا هذا ويجوز ان يخالفه في ان كليهما يقوى على تحريك شيء واحد
لكن الكل يحرك اسرع فاما القسم الاول فان البعض من القوة وان لم يقو على ان يحرك ذلك الذي يحركه
الكل فقد يقوى على ان يحرك مقدارا ما اقل منه ثم الكل يمكنه ان يحرك ذلك المقدار الذي يحركه
هو بالحركة التي اسرع فاذا كانت اسرع كانت في مثل الزمان الذي يحرك فيه الجزء يحرك اكثر عددا فيرجع
حينئذ للخلف الذي ذكرناه وهو ان العدد المبتدأ من وقت معين ان صدر عن الجزء كان اقل
منه لو صدر عن الكل وهو ابطأ فيكون هو بعض الصادر عن الكل وابتداؤهما واحد فاذن يجب ان
بعض المقوى عليه لا من جهة المبتدأ وما ينقص من جهة المبتدأ فهو متناه فيتصل فالذي يصدر عن
الجزء متناه من الجهات ويلزم ما ذكرنا وتبين من بيان هذا استحالة القسم الثاني وهو ان يحركا
في الفعل ويكون الخلاف في الاشد والاضعف ~~الشرح~~ المقصود من هذا الكلام هو ان يبين
ان القوى الجسمانية لا تقوى على ما لا نهاية له بحسب العدد وتلخيصه هو ان تلك العدة لا تخلو اما ان يكون

واقل مقويا عليه من الجملة فاذن لا يخلوا اما ان يكون كل واحد من اجزا الجملة يقوى على جملة غير متناهية
مما يقوى عليه الجملة من وقت معين وهذا محال لان مقوى الجملة يكون ازيد منه ولا يتاتى الزيادة على غير
المتناهى المتسق النظام الا على الطرف الذى تناهى اليه او يكون الاجزا بعضها يقوى على متناه وبعضها
على غير متناه ويكون القول فيها كالقول في الاول وذلك ايضا محال فاذن يكون كل واحد من اجزا
الجملة يقوى على متناه ويكون الجملة ايضا تقوى على متناه ويكون الجملة ايضا تقوى على متناه التفسير
اقول الغرض من هذا الفصل اثبات ان مبدا الحركة الحافظة للزمان ليس قوة حالة في جسم وبيان
ذلك هو ان كل قوة حالة في جسم فهي متجزية لما ثبت ان الجسم قابل للتجزية وحينئذ اما ان يكون 248
جزء القوة قويا على الفعل واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون لان كل واحد من تلك الاجزا اذا لم يكن
له قوة على الفعل فعند الاجتماع اما ان يتغير حالها عما كانت عليه واما ان يبقى على ما كانت وقت
الانفراد والثاني محال والا لما كان لذلك المجموع قوة على الفعل والاول يقتضي ان يكون القوة هي الامر
الحاصل عند اجتماع تلك الامور فلا يكون تلك الامور ماهية القوة بل يكون مادة للقوة والقوة هي
الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في اجزا القوة لا في اجزا مادتها فاذن جزء القوة يكون قويا على الفعل
وحينئذ لا يخلوا اما ان يقوى على ما يقوى عليه الجملة واما ان يقوى على اضعف واقل مما يقوى
عليه الجملة ومحال ان يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل لانه حينئذ يكون فعل الجزء مساويا لفعل
الكل فاذن يقوى الجزء على اقل واضعف منه وحينئذ اذا فرضنا ان جزء القوة وكلها حركا
جسمهما من وقت معين حركات فاما ان يكون حركة جزء القوة متناهية او غير متناهية ومحال
ان يكون غير متناهية لان حركة كل القوة ازيد من حركة جزء القوة كما سبق والزيادة على غير
المتناهى من الجهة التي هو بها غير متناهى محال فاذن يكون جزء القوة متناهية وحركة كل القوة
ضعف حركة جزء القوة وضعف المتناهى متناهى فحركة كل القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهية
وهو المطلوب فان قيل الامور التي تقوى عليها جزء القوة وكلها غير موجودة وما لا يكون موجودا لا يمكن
الحكم عليه بالزيادة والنقصان لا سيما على اصلكم لانكم بهذا فنعم شبهة من اثبت الزمان اولا نا
فنقول بنا هذا الكلام ليس على وجود الامور التي تقوى القوة عليها بل على ان جزء القوة يستحق من
ذاته ان يكون له قوة على فعل وكل القوة ايضا كذلك والذى يستحقه الجزء انقص من الذى يستحقه
الكل واستحقاق كل واحد منهما حاصل بالفعل في الحال وان لم يكن مستحق الجزء والكل حاصلا لان
كون القوة قوة على الفعل هو حاصل بالفعل سوا وجد المقوى عليه او لم يوجد ونحن انما فرضنا القوة
قوية على غير متناهى حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا كان الاستحقاق الحاصل
للجزء جزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق الكل متناهيا وبهذا خرج الجواب
عن شكل اخر وهو ان دورات الفلك مختلفة بالزيادة والنقصان فان دورات القمر اكثر من
دورات زحل فيجب من ذلك تناهى الحركتين والمحركين وان لم يلزم ذلك فلم لم يجز هاهنا تناهى فعل
كل

كل القوة وجزءها لما ذكرنا ان استحقاق جزء القوة يجب ان يكون جزء استحقاق كل القوة ويجب حينئذ
تناهى استحقاقهما وليس بنا هذا الكلام على تفاوت مستحق ذلك الجزء بل على تفاوت استحقاقهما
واما في المفارقات فلا يمكن ان يقال ان دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم
لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان ولا يمكن ان يقال ان قوة بعضها على الفعل اكثر من قوة الاخر اذ
ليس شي منها جز البعض حتى يلزم ذلك فظهر الفرق فان قيل فلما تقتصر على ان المباشر للتحريك
قوة تابعة للفلك وما ذكرنا لا ينفي ذلك قال الشيخ وكذلك تبين انه لا يمكن ان يكون لقوة على عدة
غير متناهية احتمال التحريك فان تلك العدة لا تخلو اما ان يكون كل واحد منها ليس من شانه ان
249 تقبل الاقل والانقص مثل تعقلنا ان اثنين واثنين اربعة او يكون تقبل مثل كل واحد من
عدد الحركات فان الحركة قد يكون اسرع وابطا فاذا كان الكل يقوى على عدد غير متناهية من
اشيا لا يقبل الاقل والانقص وبعض الكل اما ان يقوى على شي من ذلك او لا يقوى البتة فان
لم يقو لم يكن بعد القوة فهذا خلف وان قوى فاما ان يقوى على احاد مثل احاد ما يقوى عليه الكل
وهي بعينها غير متناهية او احاد كذلك وهي متناهية او احاد كل واحد منها اقل من احاد الكل
وهي غير متناهية او متناهية والقسم الاول محال لان البعض يكون مساويا للكل فيما
يقوى عليه اذا فرض عن ابتدا محدود والقسم الثاني يلزم منه ان يكون الابعاض يقوى
على متناهيات فالجملة ايضا يقوى على متناه والقسمان الباقيان يوجبان ان يكون كل واحد مما
يقوى عليه يقبل الاقل والازيد وقد قيل انه لا يقبل فبين ان القوة المذكورة لا يقبل التجاوز
وكذلك اذا كانت الاحاد تقبل الاقل والاكثر كالحركة وعودات حركات الفلك وذلك لان
الكل يجوز ان يخالف الجزء في ان الكل يقوى على تحريك جسم ما والجسم لا يقوى عليه البتة فانه
ليس اذا حرك جماعة ثقلا ما مسافة ما في زمان ما فلا قل منهم يحركونه لا محالة في ذلك الزمان
في اقل من تلك المسافة بل ربما لم يحركوا هذا ويجوز ان يخالفه في ان كليهما يقوى على تحريك شي واحد
لكن الكل يحرك اسرع فاما القسم الاول فان البعض من القوة وان لم يقو على ان يحرك ذلك الذى يحركه
الكل فقد يقوى على ان يحرك مقدارا ما اقل منه ثم الكل يمكنه ان يحرك ذلك المقدار الذى يحركه
هو فتحركه اسرع فاذا كانت اسرع كانت في مثل الزمان الذى يحرك فيه الجزء يحرك اكثر عددا فارجع
حينئذ للخلف الذى ذكرناه وهو ان العدد المبتدا من وقت معين ان صدر عن الجزء كان اقل
منه لو صدر عن الكل بعينه ابطا فيكون هو بعض الصادر عن الكل وابتداهما واحد فاذن يجب ان
يتناهى المقوى عليه لا من جهة المبتدا وما يتناهى من جهة المبتدا فهو متناه متصلا فالذى يصدر عن
الجزء متناه من الجهات ولما ذكرنا وتبين من بيان هذا استحالة القسم الثاني وهو ان يتركا
في الفعل ويكون الخلاف في الاشد والاضعف التفسير المقصود من هذا الكلام هو ان يبين
ان القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا نهاية له بحسب العدة وتلخيصه هو ان تلك العدة لا تخلو اما ان يكون

كل واحد منها لا يسل الاقل والانقص واما ان يكون كل واحد منها يقبل ذلك فان كان كل القوى يقوى
على عدد غير متناهية لا يقبل الاقل والانقص ببعض تلك القوى لا تخلو اما ان يقوى على مثل ما يقوى
عليه الكل واما ان يقوى على اقل منها والقسم الاول محال والا لزم ان يكون الجزء مساويا للكل
هذا محال والقسم الثاني يقتضي ان يكون ما يقوى عليه البعض متناهيا والبعض الاخر كذلك فيلزم
ان يكون الابعاض يقوى على متناهيات فالجملة يقوى على متناه فان قلت لم لا يجوز ان يقال البعض
يقوى على احاد كل واحد منها اقل من احاد الكل قلت يلزم ان يكون كل واحد منها قابلا للاقل
والازيد وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف واما ان كان كل واحد منها يقبل الاقل والازيد كذلك ٢٥٠
ايضا محال وذلك لان الكل يجوز ان يخالف الجزء في ان الكل يقوى على تحريك جسم ما والجزء
لا يقوى على تحريكه البتة ويجوز ان يشتركا في ان كل واحد منهما يقوى على تحريك شيء ويخالفاني ان
الكل تحريكه اسرع وعلى الوجهين فالمحال لازم اما على الوجه الاول فلان البعض من القوى وان
لم يقوى على تحريك الكل فلا شك انه يقوى على تحريك البعض منه والكل ايضا يمكنه ان يحرك
ذلك البعض بحركات اسرع واذا كانت حركاته اسرع كانت حركات الكل في مثل الزمان الذي
حركه الجزء اكثر عددا ولزم المحال الذي ذكرناه وهو ان يكون حركات الجزء متناهية وحركات الكل
ضعف حركات الجزء وضعف المتناهي متناهي واما على الوجه الثاني فالمحال لازم ايضا بهذا البيان
قال الشيخ فكل قوى في جسم فانها تحتمل التجزي حافظة لطبيعتها لان ما يبطله التجزي فهو اما
شكل واما عدد وليس شيء منها بقوة الشرح من مقدمات هذا البرهان هو ان كل قوى جسمانية
فانها تنقسم بانقسام محلها وانها لا تبطل بالانقسام واحتج عليها بان ما يبطله التجزي فاما شكل
واما عدد وليس شيء منها بقوة فثبت هذه المقدمة والحجة عليها هو ان تلك القوى اما ان توجد في كل
جزء يفرض في ذلك الجسم واما ان لا يوجد فيه فان وجد في كل جزء منه فاما ان يوجد بتمامها في
كل جزء وهو محال لانه يلزم تمام الواحد بالمحال الكثير واما ان يوجد في كل جزء من الجسم جزء منها وذلك
يقتضي انقسامها وان لم يوجد في كل جزء منه تلك القوى فاما ان وجد في بعض منه دون بعض او لا يوجد
في شيء منه اصلا وهذا ظاهر البطلان قال الشيخ فاذن ليس شيء من القوى الغير المتناهية موجودا
في الجسم ولا قوى جسمانية غير متناهية فاذن القوى التي تحرك الحركة الاولية المستديرة لانهاية لها
وليست بقوى جسمانية بل محرك الحركة الاولية غير جسم ومفارق لكل جسم الشرح لما فرغ
من البرهان صرح بالنتيجة وتحرير البرهان هو ان الحركة الاولية المستديرة غير متناهية فالمؤثر
فيها اما ان يكون قوى جسمانية واما ان يكون قوى غير جسمانية ومحال ان يكون المؤثر فيها قوى
جسمانية ~~ومحال ان يكون المؤثر فيها قوى جسمانية~~ لان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية
لما بينا فاذن المؤثر فيها قوى غير جسمانية بل مجرد الفصل الرابع عشر في الجهات وفيه مسائل
المسئلة الاولى في اثبات المحدد للجهات قال الشيخ اقول ان كان خلا فقط او ابعاد مفروضة

او جسم واحد تنقطع غير متناه فلا يمكن ان يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة فلا يكون فوق و
اسفل ويمين ويسار وقدام وخلف التفسير الجهة منقطع الامتداد وطرفه ونهايته واذا
عرفت هذا فنقول الابعاد متناهية لما بينا واذا كان كذلك وجب ان يكون لكل بعد منقسم
نهايتان واذا فرضت فما بينهما جهتان اي طرفان وقد استمر ان للخط جهتين وللسطح اربعة
وللجسم ستة لان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة لكل بعد طرفان فيكون له اطراف ستة
فاذن الجهات ستة ثم ان العامة لما راوا الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن
وراس وقدم فالجهة القوية التي منها ابتداء الحركة سميت اليمين والتي تقابلها سميت اليسار ٢٥١
وما يلي رجله بالاسفل وما يلي راسه الفوق وما يلي اليها جركانه بالطبع وهناك حاسة الابصار
القدام وما يقابله الخلف واذا عرفت هذا فنقول هذه الجهات قد يتبدل بالفرض مثل اليمين
والشمال والفوق والسفل وقد لا يتبدل لكونها بالطبع فانه ان اريد بالفوق ما يلي راس الانسان
وبالسفل ما يلي قدمه فلا شك انه يتبدل بان تقلب راسه الى اسفل واذا كان الجانب الذي
يظهر منه قوى الحركة هو اليمين والجانب الذي يقابله الشمال فلو فرض عكس ذلك فلا شك انه يتبدل بالفرض
اما ان اريد بالفوق ما يلي السماء وبالسفل ما يلي الارض فلا شك انه لا يتبدل بالفرض لانه واقع
بالطبع واذا عرفت هذا فنقول الجهات المختلفة بالطبع لا تقع في خلا ولا في ابعاد مفروضة ولا في
جسم غير متناه فههنا مطالب ثلث لا بد من اثباتها اما الاول وهو ان الجهات المختلفة لا تقع
في الخلا فبيانه من وجهين احدهما قد بان ان الخلا لا وجود له وثانيهما ان الخلا متشابه الاجزاء
فلا يمكن ان يقع فيها الحدود والاطراف المختلفة بالطبع واما الثاني فهو انها لا تقع في البعد المفروض
فلوجوه اما اولا فلانه لا وجود للبعد المجرد واما ثانيا فلان اجزاء البعد متساوية في الماهية واما
الثالث وهو انه لا تقع في جسم غير متناه لوجوه اما اولا فلانه ثبت تناهي الاجسام واما ثانيا فلان
الجهة مشار اليها بالحس ومقصود للمتحرك بالحصول فيها وذلك يوجب تناهيها قال الشيخ
واقول اولا انه لا يمكن ان يكون الجهة ذاهبة الى غير النهاية لان كل جهة موجودة فاليها اشارة
ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى وذاتها حينئذ لا تخلو اما ان يكون منحرفة او غير
منحرفة فان كان ذاتها منحرفة وجب ان لا يكون بكليتها جهة بل يكون الجهة منها الجهة
الابعد من جزئيتها عن المشير وبالجملة لا يكون لها امتداد في جهة لا يكون نفسها جهة فيجب
ان يكون ذاتها غير منحرفة لا محالة واذا كانت ذاتها غير منحرفة وكانت موجودة ذات وضع
كانت لا محالة حدا او غاية فكان ما وراءها ليس منها فيكون كل جهة لها حد ضرورة لا يتجاوز
ويكون الجهة بانه فاذن للجهات محدودة باطراف ولو فرضنا خلا غير متناه او جسما
غير متناه لم يكن له او فيه بالطبع حد فلم يكن فيه بالطبع جهة ولا ايضا اذا اتفق ان يفرض
فيه حدود لما امكن ان يكون مختلفة بالطبع فيكون بعضها مثلا واحدا فوقا والاخر سفلا لان كل طرف

فيه الا

وحد يفرض فانه لا تخالف الاجزاء بالعدد لان كلها حدود واطراف تعرض في طبيعة واحدة
وليس واحد وليس احد منها يختص بشي يكون لاجله اولى بالسفلية منه بالفوقية او من غيره بل
لو عرض منه بالسفلية الشرح المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات لا تتحدد الا — التفسير اقول
بالمحيط والمركز وتقرير ذلك يتقرر بمقدمات المقدمة الاولى ان الجهة موجودة اما اولا
فلان للحس تتناولها بالاشارة والعدم الصرف لا يمكن الاشارة الحسية اليها واما ثانيا فلان
بعضها متميز عن البعض والتميز في العدم الصرف محال المقدمة الثانية انها متناهية
فلما ذكرنا وايضا فلانها اما ان يكون منقسمة والامتداد الذي كلها جهة بل يكون الجهة وراء المنقسم فاذن
الجهة طرف لا ينقسم وحد لا يتجزى والامتداد بما ذكرنا ان الجهة حد امتنع كونها غير متناهية لانها
لو كانت غير متناهية فاما ان فرض وقوعها في خلاء غير متناه او في جسم غير متناه والخلاء محال ٢٥٥
لما سنبين وايضا فلان اجزاء الخلاء متشابهة فيمتنع ان يعرض فيه جهات بالطبع وكذلك القول
في الجسم الغير المتناهي فانه ايضا محال لما بينا ان الابعاد متناهية وايضا فلان الاجسام متساوية
في طبيعة الجسمية فيمتنع ان يكون بعض الاجسام مختصا بكونه فوقا والاخر بكونه سفلا من غير علة ذلك
قال الشيخ واقول ان الجسم الواحد المتناهي لا يجوز ان يفرض الجهات المتقابلة فيه او على ان
حدودها في سطحه او على ان حدودها في عمقه ولم يجز ان يكون حدودها في سطحه لان
حدودها التي يكون في سطحه لا يخلو اما ان يكون وسطحها كري او يكون وسطحها مضلع فان
كان سطحها كريا لم يكن النقط المفروضة فيه تتخالف بالنوع ولا كانت هذه النقطة اولى بان — سطحها
يكون فوقا من اخرى بان يكون سفلا وكذلك يمنا وشمالا واما ان كان مضلعا سطحه فليس ذلك
على ما سيء بعد بطبيعي له فانا سنوضح ان الجسم البسيط شكله الطبيعي كري والجهات لا يلزم الامور — شبه
الخارجة عن الطبع ومع ذلك فانه ان كانت الجهات تختلف بحسب تقابل اضلاع السطح
او بحسب تقابل السطوح فالكلام في ان الجهات يكون مختلفة بالعدد لا بالنوع ثابت فان
قال قايل ان الذي على البسيط تخالف الذي على الخط او الذي على الخط تخالف الذي على النقطة
فيكون قد قال ما لا يصغى اليه ولا ينفع بسببه بين الجهات غاية الخلاف الذي هو واقع في مثل
العلو والسفل وكذلك المحال ان فرض الحدود في عمقه وان فرض حد في سطحه واخر في
عمقه وجب ذلك بعينه الا ان جعل السطح نفسه حدا وحينئذ يجب ان يجعل الحد الاخر مما
ما يرسم بازاء السطح ضرورة لا اي نقطة نقطة اتفقت بالعرض في العمق وان يكون مع ذلك — على
في غاية البعد عنه وهذا هو المركز لا غير خصوصا ان جعل الجسم على الشكل الطبيعي الذي يحفظه
وهو الاستدارة فليس يمكن ان يفرض في الوجود جسم واحد ويكون فيه من الجهات عند — اقول
جهتي المحيط والمركز التفسير لما ثبت ان الجهات حدود وان هذه الحدود واقعة
في الجسم المتناهي فالحال لا تخلو اما ان يقع في جسم واحد او اما ان يقع في اجسام كثيرة فان فرض
في جسم

في جسم واحد فاما ان يفرض في سطحه واما ان يفرض في عمقه لا يجوز ان يفرض الجهات في
سطحه لاتصال سطحه اما كري واما مضلع فان كان كريا امتنع ان يعرض فيه حدود متخالفة
بالنوع لان ذلك يكون بسيطا وايضا فلانه لما كان بسيطا لم يكن بعض الحدود اولى بان
يكون فوقا والاخر سفلا من العكس وكذلك القول في اليمين والشمال ولا يجوز ان يكون مضلعا
لان المحدد للجهات يجب ان يكون بسيطا على ما بيناه فوجب ان يكون شكله الطبيعي كريا فلو
كان مضلعا لكان ذلك بسبب امر خارج واذا زال ذلك الخارج امكن ان يعود الى شكله
الطبيعي عند زواله وذلك انما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي لا بد له من حركة مكانية
فيكون تحدد الجهات قابلا للحركة المكانية وكل حركة مكانية فمن جهة الى جهة فاذن ٢٥٦
للجهات محدد قبل وجود المحدد هذا خلف فاذن ذلك السطح لا يكون مضلعا بل ان كان
فيكون كريا وايضا فلان الجهات المختلفة بالنوع لا يجوز ان يحصل بحسب تقابل اضلاع السطح
او بحسب تقابل السطوح وانما يحصل الاختلاف بالعدد فقط لانها سطوح متشابهة فلا يتحدد
بها الجهات المختلفة بالنوع فان قيل لم لا يجوز ان الحد الواقع على البسيط يخالف الحد الواقع
على الخط والواقع على الخط يخالف الواقع على النقطة فنقول لا شك انه لا يقع فيه غاية
الخلاف الذي هو واقع في مثل العلو والسفل هذا ان وضعت هذه الحدود على سطحه.
الداخل وان وضعت في عمقه فهو باطل بعين ما ذكرنا وان فرض حد في سطحه والاخر في عمقه
فهذا انما يصح اذا كان ذلك الجسم مستديرا تتحدد به احدى الجهتين وهو غاية البعد
عنه بالمحيط والاخرى للمركز الذي هو غاية البعد عنه قال الشيخ واما ان كانت الاجسام
كثيرة فان كانت متفقة في النوع فليس يجوز ان يكون الحدود المفترضة عليها بحيث
توجد فيها حدود للجهات المتضادة وذلك ظاهر وان كانت مختلفة فليس يمكن ان
يكون علة اختلاف الجهات هو اختلافها في النوع وذلك لان هذا يوجب ان يكون عدد
الجهات على حسب عدد الاجسام المختلفة بالنوع فان جعل العلة في ذلك لا الاختلاف
المطلق ولكن اختلاف ما بعينه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاختلاف مقتصرا على
اختلاف تينك الطبيعتين او يكون مع ذلك مشتملا على اختلاف الوضعين والاتصال
على اختلاف طبيعتين لا يجوز لانه لا يجوز ان يكون علة لتضاد الجهات لان احدى
الجهتين اذا تعينت تعينت الاخرى وكانت على بعد محدود ولم يمكن ان يتوهم زايلا
عن حدها واذا كان الشرط مخالفتها في تينك الطبيعتين دون الوضعين كانت الجهتان
الاثنتان متضادتين كيف كان وضع احدهما من الاخر وبعده منها وكانت الجهة — تعينت
تنتقل بانتقال احد الجسمين وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت
الاخرى في حدها وبعدها ولم ينتقل البتة فبقي انه يجب ان يكون في جملة الشرط وضع ما

يا محدود وبعد مقدر وليس يمكن ان يكون هذا ايضا الا على سبيل المركز والمحيط وذلك لان
احدى الجسمين اذا فرض له وضع وفرض الاخر بجانب منه غير محيط به لم يكن اختصاصه
بذلك الجانب بعينه بالبعد اختصاصا لطبيعته لان طبعه لا يخلو اما ان يكون يطلب ذلك
الجانب بعينه او يطلب اى جانب يكون بعد من الاخر ذلك البعد ونوعه منه ذلك النوع فان
كانت طبيعته تختص بذلك الجانب وتباين سائر ما يشاركه في النوع فيكون هذه الجهة مباينة
لسائر الجهات بذاتها لا من جهة هذا الجسم لكانت حيث يكون حاله كحاله مع هذا الموضع لانه لو لم تكن من جهة هذا الجسم
بعينه وقد فرضناها هذه الجهة متحددة به هذا خلف وان كان طبعه لا يقتضي الاختصاص ٢٠٤
بذلك الجانب منه كيف اتفق بل اى بعد كان من الجسم الاول مساويا للبعد الاول فان
كان الجسم الاول محيطا كان هذا محاطا ومكانه محاط ذلك الجسم وعلى تناسب المركز واعني كلها
بالمركز لا النقطة بعينها بل كل محاط وان كان غير محيط فالبعد المساوي منه كيف كان
هو متحدد لا محالة بمحيط بذلك الجسم اذ بينا ان ذلك لا يتحدد وقد فرض هذا غير محيط وعلم ان بالخلاء
اختصاصه بذلك من جملة ما له ان يحصل فيه اذ ليس عن طبيعته فهو عن سبب خارج فهو جائز المفارقة
لذلك الموضع وهو يطلبه بالطبع فهو حاصل متميز قبل حصول هذا الجسم فيه وقبل ان هذا الجسم سبب
تحدده هذا خلف فهذا غير محدد ذلك البعد وقد فرض محددا هذا محال فقد بان ووضح انه
لا يمكن ان تتحدد الجهات الا على سبيل المحيط والمحاط فاذا كان كذلك كان الصادقتان هما ولو
غاية البعد بينهما على سبيل المركز والمحيط فان كان الجسم المحدد محيطا كفى لتحديد الطرفين لان
الاحاطة تثبت المركز فيثبت غاية البعد منه وغاية القرب منه من غير حاجة الى جسم اخر
واما ان فرض محاطا لم يحدد به وحده الجهات لان القرب متحدد به واما البعد عنه فليس
يتحدد به بل يتحدد لا محالة بجسم اخر اذ كان لا يجوز ان يتحدد في الخلاء ولا بد على كل حال من
وجود جسم محدد للجهات بالاحاطة فيكون ذلك الجسم كافيا في تحديد النهايتين جميعا من غير
حاجة الى المحاط الشرح قد ذكرنا ان تحدد الجهات المتقابلة لا يخلو اما ان يحصل التفسير اقول
بجسم واحد او اما ان يحصل باكثر من جسم واحد اما القسم الاول فقد سلف بيانه واما القسم
الثاني وهو ان يكون المحدد اكثر من جسم فلا يخلو اما ان يكون الاكثر من جسمين واما ان لا يكون اكثر
فان كان اكثر من جسمين فاما ان يكون تلك الاجسام متفقة في النوع واما ان تكون مختلفة في
النوع والقسم الاول محال لان الحدود الواقعة فيها يكون متساوية النوع فامتنع ان يكون علة للجهات
المختلفة بالنوع واما اذا كانت مختلفة في النوع وكانت اكثر فهذا ايضا محال لانه حينئذ يلزم ان
يكون عدد الجهات بحسب عدد تلك الاجسام واما ان لم يكن اكثر من جسمين فلا يخلو اما ان يكونا
متحدين في النوع واما ان يكونا مختلفين فيه والاول محال بما مر واما القسم الثاني فلا يخلو اما
ان يكون لاختلاف تلك الطبيعتين فقط واما ان يكون لها ولاختلاف الوضعين ومحال ان يكون لاختلاف

الطبيعتين من غير اختلاف الوضعين لان احدى الجهتين اذا تعينت تعينت الاخرى وكانت على
بعد محدود ولا يمكن زوالها عن حدها فلو كان الشرط مخالفتهما في تينك الطبيعتين دون الوضعين
وجب ان يكون الجهتان متضادتين كيف كان وضع احدهما من الاخر وبعده منه وكانت
الجهة تنتقل بانتقال الجسمين وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت الاخرى
في حدها وبعدها ولم تنتقل البتة فبقي ان يكون في جملة الشرط وضع محدود وبعد مقدر ثم
الحال لا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا واما ان لا يكون كذلك بل يكون
٢٠٥ احدهما بجانب من الاخر والقسم الثاني محال لان ذلك الجسم لا يخلو اما ان يطلب ذلك الجانب
بعينه او يطلب اى جانب يكون بعده من الاخر ذلك البعد فان كان طالبا له بعينه وجب
ان يكون ذلك الجانب متميزا عن سائر الجوانب بذاته لا بسبب هذا الجسم اذ لو كان بسبب
هذا الجسم لكان حيث حصل ذلك الجسم وجب ان يكون حال ذلك الجانب كحال الجانب الاول
فلا تكون هذه الجهة متحددة به وفرضناها متحددة به هذا خلف واما ان كان طالبا اى
جانب يكون بعده من الاخر ذلك البعد فهذا يقتضي ان يكون البعد المتساوي من كل الجوانب
متحددا لا محالة بمحيط لما بينا انه لا يتحدد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر ان
اختصاصه بذلك الوضع ليس لذاته بل عن سبب خارج وانه جائز المفارقة لذلك الموضع
فاذن ذلك الموضع متميز قبل حصول هذا الجسم فيه فلا يكون هذا الجسم سببا لتحدده وقد
فرض محددا هذا خلف فصح انه لا يمكن ان تتحدد الجهات الا على سبيل المحيط والمحاط وان
المحيط وحده كاف لتحديد الطرفين لان الاحاطة تثبت المركز فتثبت غاية البعد منه وغاية
القرب منه من غير حاجة الى جسم اخر قال الشيخ ويجب ان يكون الاجسام المستقيمة الحركة
لا يتاخر عنها وجود الجهات لا امكنتها وحركاتها بل يكون الجهات قد حصلت لحركاتها فيجب ان
يكون الجسم الذي يحدد الجهات اليه جسما متقدما للاجسام المستقيمة الحركة ويكون احدى
التفسير اقول الجهات بالطبع غاية القرب منه وما يقابله غاية البعد منه الشرح هذا من تمام مباحث
هذا الباب وهو ان الجسم المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة وبيانه ان الاجسام المستقيمة
الحركة لا تتاخر عنها جهاتها لان جهاتها تحصل لحركاتها والجسم المحدد للجهات يجب تقدمها
على الجهات فيكون متقدما على الاجسام المستقيمة الحركة لان المتقدم على المتقدم متقدم
قوله ويكون احدى الجهتين بالطبع غاية القرب منه ومقابله غاية البعد فهذا امكن قال الشيخ
وان لا يكون للجهات المفترضة بالطبع غير جهتي المحيط والمركز وهما جهتا الفوق والسفل
وسائر الجهات لا يكون واجبة في الاجسام بما هي اجسام بل بما هي حيوانات فيتميز فيها جهات
القدام التي اليه الحركة الاختيارية واليمين الذي منه مبدأ القوة والفوق اما بقياس
فوق العالم واما الذي اليه اول حركة النشو ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل والفوق

السفل محدودان بطرف البعد الذي الاولى به ان يسمى طولا واليمين واليسار كذلك بما
الاولى ان يسمى عرضا والقدام والخلف كذلك بما الاولى ان يسمى عمقا الشرح قد ذكرنا
ان الجهات ينقسم الى ما لا تتبدل بالعرض وهو جهتي المحيط والمركز فغاية القرب من
المحيط هو الفوق وغاية البعد منه هو السفل وهما وجبان في الاجسام بالطبع وساير
الجهات غير واجبة في الاجسام بل بما هي حيوانات وما في الكلام ظاهر المقالة
الثالثة في الامور الطبيعية وغير الطبيعية للاجسام قال الشيخ الاجسام منها بسيطة ومنها
مركبة فاما المركبة فمثبت بالمشاهدة والبسيطة تثبت بتوسط المركبة لان كل مركب فانما
يتركب عن بسايط النفس اقول فيه مسئلتان المسئلة الاولى الاجسام اما ان تكون 256
مركبة واما ان تكون بسيطة ونعني بالمركب ما يكون حقيقته ملتئمة من اجسام مختلفة الحقيقة
وبالبسيط ما لا يكون كذلك المسئلة الثانية في اثبات الجسم المركب والبسيط واما الجسم
المركب فمشاهد بالحس واما البسيط فيدل عليه وجود المركب لان كل مركب فانه يجب ان
ينتهي الى البسايط والا لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالقوة واحد بل مرارا لا نهاية لها
ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط لانه ما لم يتحقق البسيط لا يتحقق المركب قال الشيخ
وللاجسام كلها احياز ضرورية وهي التي يتباين بها الاجسام في الجهات باوضاعها ولبعضها
امكنة وهي التي يحيط بها اجسام اخر الشرح قد ذكرنا ان المكان هو السطح الحاوي
من الجسم المماس للسطح المحوي فعلى هذا لا يكون لكل جسم مكان لان الاجسام متناهية
فاذا بعض الاجسام لها امكنة وهي التي يحيط بها اجسام اخر اما كل جسم فلا بد له من حيز
وهو ما به يتباين الاجسام في جهاتها بالوضع قال الشيخ واقول ان لكل جسم حيزا ومكانا
طبيعيا لانه اما ان يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا لطبيعته او يكون
كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا لطبيعته واعني هاهنا بالمكان الحيز والمكان جميعا او
يكون بعض الامكنة له بحال وبعضها بخلافه ولا يمكن ان يكون كل مكان طبيعيا فانه يلزم
منه ان يكون مفارقة كل مكان له خارجا عن طبعه وايضا التوجه نحو كل مكان توجها
نحو ملائم بالطبع وليس شيء مما هو توجه نحو الملائم خارجا عن طبعه وهذا خلف وايضا فان
الابعاد غير متفقة في استحقاق ان يكون فيها اجرام فان منها علوا ومنها سفلا ويوجد
في المشاهدة اجسام تتحرك الى الاسفل واجسام تتحرك الى العلو فاذا الجسم اذا استدعى
مكانا من الامكنة فليس ذلك بما هو جسم اذ الاجسام متفق في الجسمية ومختلف في
استحقاق الامكنة فاذا انما استدعتها بقوى فيها والقوى التي فيها اما قوى ذات اختيار
واذا رفعت لم تبطل وجود الجسم ولا يبطل استدعاء المكان واما قوى طبيعية فاذا استدعاء المكان
موجود لكل جسم وان لم يكن هناك قوى اختيارية وان كان هناك قوى اختيارية فليس ذلك

عنها بل عن قوى طبيعية اذا الجسم اذا استحق ان يكون في مكان معين استحق ما دام على نوعه
وان اختلف اعراضه من الاوان وهذه القوى الطبيعية ان كانت واحدة فنه مقتضاها الا ذاتا
واحد من الامكنة لا كل مكان وان كانا اثنين متساويين واختلف اقتضاؤهما للمكان
لم يحصل الجسم مكان واحد منهما والا فهو الغالب وان كان ولا بد فانما يحصل في المكان
المتوسط بين مكانيهما لتشابه تجاذب القوتين وهو ايضا واحد وان كانت اثنين متفاوتين
فحصوله بالطبع في مكان الاغلب وهو ايضا واحد وتبين من هذا القول ان المكان الطبيعي 257
ان كان فهو واحد فاذا لا يمكن ان يكون كل مكان له طبيعيا ولا ايضا يمكن ان يكون كل مكان
خارجا عن الطبع منافيا له فان هذا الجسم لا يسكن البتة بالطبع وكيف يسكن بالطبع
وكل مكان مناف لطبيعته والسكون بالطبع في المكان الطبيعي وهذا الجسم لا يتحرك بالطبع
الطبع وكيف يتحرك والحركة بالطبع عن جهة مطلوبة بالطبع فاذا تحرك اليها وحصل عندها
اما ان يقف في اخر تلك الحركة اذا انتهت المسافة ولا بد من انتهائها فيكون ذلك المكان
طبيعيا له او يعود بالطبع الى جهة اخرى فيكون تلك الجهة عن بالطبع وقد كان عنها
عن بالطبع هذا خلف فاذا هذا الجسم لا يتحرك بالطبع ولا يسكن وهذا حكم حدا
فاذن ليس كل مكان منافيا له ولا ايضا يمكن ان يكون كل مكان لا طبيعيا له ولا منافيا
له لانا اذا اعتبرنا الجسم على حالته الطبيعية وقد ارتفع عنها القواسر والعوارض التي تعرض
من خارج بل تركناه وهو جسم فقط بعينه لا بد له من حيز يختص به ويتحيز اليه لا عن
قاسر بل عن نفسه فيكون على كل ما كان كذلك فهو حيز طبيعي صح من هذا ان كل جسم
فله مكان طبيعي واحد بعينه الشرح الغرض من هذا الفصل بيان ان لكل جسم
مكانا طبيعيا والمراد من الحيز والمكان والجهة هاهنا واحد والمراد من قولنا للجسم له حيز
طبيعي هو ان فيه طبيعة توجب حصوله في حيز واحد واذا فارقه قسرا فانه يعود اليه طبعا
واعلم ان الشيخ طول الكلام في هذا الفصل والمقصود منه ما ذكر في ساير كتبه فنوضح ذلك
ثم نفسر كلامه هاهنا فنقول الدليل على ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا هو انا اذا فرضنا
الجسم خاليا عن كل ما يخلو عنه فانه يجب ان يكون له حيز معين ومكان معين وهذا
معلوم بالضرورة ولا بد لذلك من سبب له وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة واما غيرها
لكن ليس غيره لانا قد ازلنا العوارض المفارقة كلها عنها فاذن السبب فيه طبيعته المخصوصة
وهو المطلوب اعتراض من وجهين احدهما ان ذلك الجسم اختص بالحصول في ذلك الحيز
المعين لكنه اختص بالطبيعة الموجبة لحصوله في ذلك الحيز فان افتقر الحصول في الحيز الى طبيعة
افتقر اختصاص تلك الطبيعة بذلك الجسم الى طبيعة اخرى ولزم التسلسل وثانيهما ان القطعة
المعينة من الماء مثلا مختصة بحيز معين من اجزاء كلية حيز الماء من غير ان يكون طبيعية موجبة

لحصوله فيه والجواب عن الاول ان الاحوال السابقة على هذه الطبيعة قد اعدت هذه المادة
لقبول هذه الطبيعة فان قيل لم لا يجوز ان يقال الاحوال السابقة على حصول هذا الجسم في
هذا الحيز قلت الاحوال السابقة على هذا الجسم من العوارض المفارقة عنه ونحن قد فرضنا
زوال العوارض المفارقة فاستحال ان يكون حصوله في هذا الحيز معللا بتلك الاحوال السابقة
ثم ان اختصاص القطرة المعينة من المائية بحيز معين من اجزاء كلية جزء الماء انما كان
لحصول كلية عنصر الماء في ذلك الحيز ولنرجع الى شرح المتن قوله ان لكل جسم حيزا و
مكانا طبيعيا قد ذكرنا المراد منه قوله لانه اما ان يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان ٢٥٨
له منافيا لطبيعته او يكون كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا لطبيعته اعلم انه شرع من
هاهنا في اقامة البرهان على المطلوب فقال لا يخلو اما ان كل مكان له طبيعيا واما ان
يكون منافيا لطبيعته واما ان لا يكون طبيعيا ولا منافيا واما ان يكون بعض الاحياز
طبيعيا له وبعضها لا يكون طبيعيا فهذه اقسام اربعة والاقسام الثلثة الاول باطلة
فتعين القسم الرابع وهو ان يكون بعض الاحياز طبيعيا له وبعضها غير طبيعي
اما الاول فهو ان يكون كل مكان طبيعيا له فهو باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون
مفارقة كل مكان له خارجا عن طبيعته واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون توجهه الى كل مكان
غير خارج عن طبيعته لانه توجه نحو الملائم بالطبع وليس الامر كذلك هذا خلف واما
الثالث فلانا نشاهد اجساما تتحرك الى اسفل واجساما تتحرك الى علو والاحياز منها
علو ومنها سفل فلا تكون متحدة في استحقاق ان يكون فيها اجسام فالجسم اذا وجب له
مكان معين فاما ان يجب بجسميته وهو محال لان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة
في استحقاق الامكنة فاذن انما يجب ذلك لقوى فيها وتلك القوى اما ارادية واما طبيعية
ومحال ان تكون ارادية فاذن هي طبيعية ثم هذه القوى اما ان تكون واحدة واما ان تكون
اكثر من واحدة فان كانت واحدة فلا شك انها تقتضي مكانا واحدا وان كانتا اثنتين فاما
ان تكونا متساويتين واما ان تكونا متفاوتتين فان كانتا اثنتين متساويتين
لم يحصل الجسم في مكان واحد منهما لانه لو حصل لكان هو الغالب وان كانتا متفاوتتين
فحصوله بالطبع في مكان الاغلب وهو ايضا واحد فثبت ان المكان الطبيعي ان كان
فهو واحد فاذا محال ان يكون كل مكان له طبيعيا فهذا الفحص ما ذكره والحاصل منه ان
كان للجسم حيزا طبيعيا فهو واحد لا كل حيز واما القسم الثاني وهو ان كل مكان خارجا
عن الطبع منافيا له فهو باطل ايضا اما اولا فلانه يلزم ان لا يسكن الجسم بالطبع لكون
كل مكان منافيا له بالطبع واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يتحرك بالطبع ابدا لان الحركة تختص
بجهة مطلوبة بالطبع فاذا هذا الجسم لا يسكن ولا يتحرك بالطبع هذا خلف واما القسم الثالث

موجب لحصول هذا الجسم في هذا الحيز
والجواب الثاني
حيزا
بالطبع

وهو ان لا يكون كل مكان له طبيعيا ولا منافيا له فهو ايضا باطل لانا اذا اعتبرنا الجسم على
حالته الطبيعية وفرضنا ان القواسر والعوارض الخارجية ارتفعت عنه فانه لا بد له من حيز
يختص به وذلك هو الحيز الطبيعي ولقائل ان يقول هذا القدر يكفي في اثبات الحيز الطبيعي
للجسم كان فوجب الاقتصار عليه قوله فحينئذ لا بد له من حيز يختص به لا عن قاسر بل عن نفسه
هذا فيه خلل لان الجسم لا يستحق الحيز المعين لنفسه بل عن طبعه ففيه تساهل فيه قوله فبين
من هذا ان لكل جسم فله مكان طبيعي واحد بعينه لما فرغ من البرهان صرح بالنتيجة المسئلة
٢٥٩ الثالثة في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان شكل البسيط هو الكرة قال الشيخ ونقول
الآن ان لكل جسم شكلا طبيعيا وذلك بين من ان كل جسم متناه وكل متناه يحيط به حد
او حدود وكل ما احاط به حد او حدود فهو مشكل وكل جسم متشكل وكل شكل اما طبيعي
واما قسري واذا ارتفع القسريات في التوهم بقي الطبيعي وهو البسيط كري لان فعل الطبيعة
في مادة واحدة متشابه اذ ليس يفعل الافعال واحدا ولا يمكن ان يفعل في جزء زاوية وفي جزء
خطا مستقيما او منحنيا فينبغي اذا ان يتشابه جميع الاجزاء فيكون الشكل حينئذ كريا واما المركبات
فقد يكون اشكالها الطبيعية غير كرية الشرح اما ان لكل جسم شكلا طبيعيا فلان
كل جسم فهو متناه لما مر وكل متناه يحيط به حد واحد او حدود وكل ما يحيط به حد او حدود فله شكل
ينتج ان كل جسم فله شكل وايضا فلانه اذا ثبت تناهي الجسم ثبت الشكل بالضرورة وذلك
الشكل لا يخلو اما ان يكون طبيعيا واما ان يكون قسريا فان كان قسريا وجب ان يرتفع ذلك
الشكل عند فرض ارتفاع ذلك القاسر فاذا لم يرتفع بطل كونه قسريا فاذن هو طبيعي واما ان
شكل البسيط يجب ان يكون كريا فلان البسيط له طبيعة واحدة وفعل الطبيعة الواحدة في
المادة الواحدة لا يكون الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فليس واحدا بل في جانب
منه يكون خطا مستقيما او منحنيا وفي جانب يكون زاوية وفي جانب نقطة فاذن يجب ان
يكون شكل البسيط كريا فان قيل ما ذكرتم منقوض بالارض فانها بسيطة وليس شكلها
كريا قلنا لا نسلم انها ليست بكرة والدليل على كونها كرة هو انا رصدنا كسوفا قمريا فاذا وجدناه
بالمشرق في اول الليل وجدناه بالمغرب في آخر الليل وهذا يدل على ان اول الليل
بالمشرق هو آخره بعينه في المغرب ولو لم تكن الارض كرة لما كان الامر كذلك واما التلال
[illegible] الواقفة على ظاهرها تمنع من كونها كرة لانا نقول انها كالخشونات الواقفة على
ظاهر الكرة العظيمة وتلك لا تخرجها عن كونها كرة وايضا فلانه لما اشتملت مياهها بسبب خارجي
حفظ ما فيها من اليبوسة شكلها على ذلك الاشتمال حصلت الخشونات بهذا السبب فان قيل
الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب ومقعرها خالف محدبها في امرين احدهما في المساحة فان
مساحة محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها والثاني ان محدب كل كرة موصوف بالمحدب

وتحيزاته
اقول التفسير
لما كان
التلال

ومقعرها موصوف بالتقعر وذلك امر انختلفات متضادات ان الثالث ان كل ملكرنا نه
تماس بمقعره سا ويحدبه شا على سبيل الوجوب وهذه احوال مختلفه مع ان الطبيعه البسط
اقتضتها قلنا هذه الاحوال لازمه لفعل الطبيعه البسيطه لانها لما اقتضت الشكل الكرى
لزمت لولك تلك الاحوال لانها اقتضتها بذاتها فان قيل لو كان شكل البسيط هو الكرى لكان
شكل المركب هو الكرى لان المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعه فاذا كانت طبيعه كل واحد
منها مقتضيه لهذا الشكل لم يكن شيء منها مانعا للاخر من هذا التاثير ان لم يكن معينا
عليه فلزم ان يكون شكل المركب ايضا كرى قلنا في المركب يختلف الاجزا فلا حلاف
لها انه لم يكن كذا وايضا فلان المركبات يحصل فيها اشكال غريبه بسبب القواسر الخارجيه ٢٦٠
ثم ما فيها من السوسه تحفظ ذلك الشكل الغريب المسأله الرابعه في المكان
الطبيعي للمركب قال الشيخ واقول ان الامكنه الاولى للاجسام البسيطه ان المركبه
اذا تركبت لم يخل اما ان تتركب من اجزا متساويه القوى فتتساوى فيها استحقاق التمكن
في احياز الاجسام البسيطه فلا يكون لها بالطبع شيء من امكنه البسائط ولا ايضا بالطبع لها
مكان غير تلك الامكنه لان الاجزا كلها تقتضي ان ذلك المكان مكان خارج عن
طبعها فليس مكان شيء منها والكل جملة الاجزا وليس لجمله الاجزا مكان خارج عن امكنه
الاجزا الامتناف وان لم يكن متساويه القوى فالمكان الطبيعي هو المكان الغالب واما
اذا كان الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيهما من قوى متساويه لانه
اذا كان مكانا بسيطيها متجاورين كان مكانه الطبيعي في الحد المشترك بينهما ولا يمكن ان
يتركب من اجزا متساويه القوى فوق اثنين جسم البته فانه ان تحرك الى جهه مكان من الامكنه
بالطبع فقوى بسيط ذلك المكان فيه غالبه فان سكن في حيز من الاحياز بالطبع فقوى بسيط ذلك
الحيز فيه غالبه ومحال ان لا يتحرك ولا يسكن فاذا لا يتركب من بسائط فوق اثنين متساويه القوى
شيء ولهذا زياده تلخيص في الكتب البسيطه الشرح المركب اما ان يكون تركيبه من بسيطين
او اكثر اما الاول فاما ان يكونا متساويين واما ان يكون احدهما اغلب فان كانا متساويين
فاما ان يكون كل واحد منهما مانعا للاخر في حركته واما ان لا يكون كذلك فان لم يتمانعا افترقا
ولم يجتمعا كالنار وان تمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار تطلب الصعود
والارض تطلب الهبوط وحينئذ اما ان يكون بعد كل واحد منهما عن حيزه بعدا واحدا واما ان لا
يكون فان كان الاول فلا بد وان يتعاوقا لانه لا رجحان لاحدهما على الاخر في القوه وحينئذ يجب
احتباس المركب هناك ولا سيما ان كان في الحد المشترك لحيزيهما جميعا وان كان الثاني انجذب المركب
الى حيز الاقرب لان الحركات الطبيعيه تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد عنها وان كان
احدهما غالبا في القوه والمقدار فهناك يامر بحفظ ذلك الامتزاج فلا نشك ان المركب يحدث الى المكان
الغالب

اسطقسين ح
و ح
المبسوطه التفسير اقول ح
ولضعف ح

الغالب وان ركب من ثلثه فاما ان يغلب احدها واما ان لا يغلب بل يتساوى الثلثه فان
غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلثه متجاورة مثل ان
يكون المركب من الارض والما والهوا واما ان يكون من ثلثه متباينه مثل الارض والما والنار
فان كان الاول حصل المركب في حيز العنصر الوسط وكذلك الثاني لتساوي الجذب من الجانبين
ولاجل ان الارض والما وان كانا يختلفان في الطبيعه لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فيغلبان
النار من هذا الوجه واما ان ركب من اربعه فان كانت متساويه حصل المركب في الوسط والا ٢٦١
ففي الحيز الغالب ولنرجع الى شرح المتن قوله ان الامكنه الاولى للاجسام البسيطه معناه ان
الامكنه البسيطه ثابته بالطبع للاجسام البسيطه ~~بالطبع للاجسام البسيطه~~ قوله ان المركب
اذا تركبت لم يخل الى قوله فالمكان الطبيعي هو المكان الغالب المراد منه ان الاجسام المركبه لا تخلو اما
ان يكون تركيبها من اجزا متساويه القوى واما ان لا يكون فان كان الاول لم يكن لها مكان بالطبع لان
ذلك المكان اما ان يكون شيء من امكنه البسائط واما ان يكون غيرها ومحال ان يكون شيء منها
لانه ليس استحقاق بعضها اولى من البعض ومحال ان يكون غيرها لان الاجزا تشترك في ان ذلك المكان
خارج عن طبعها واما ان لم يكن متساويه القوى كان المركب حاصلا في المكان العنصر الغالب فمكانه
الطبيعي مكان الغالب فيه قوله واما اذا كان الجسم المركب من اسطقسين فقط الى قوله في الحد
المشترك بينهما فاعلم ان المراد من اسطقسين بسيطا اجزا الجسم المركب ومعناه انه يمكن ان يتركب
الجسم من جزئين متساويي القوه ان مكانا ان كانا متجاورين حصل المركب في الحد المشترك لجزئيهما
ولكن لك ان تقول ههنا قسم اخر وهو ان يكون مكان بسيطيها متباينين وحينئذ يجذب المركب
الى اقرب الجزئين وحينئذ لا يبقى التساوي قوله ولا يمكن ان يتركب من اجزا متساويه القوى الى اخر
الفصل اعلم انه لا يمكن ان يتركب جسم من اجزا متساويه القوى فوق اثنين لانه لا يخلو اما ان
يتحرك الى مكان بالطبع واما ان يسكن في مكان بالطبع واما ان لا يتحرك ولا يسكن ومحال ان
يتحرك الى مكان بالطبع والا كان قوى الجسم الذي ذلك المكان مكانه غالبه فيه وقد فرضت
القوى متساويه هذا خلف ومحال ان يسكن ايضا لهذا ومحال ان لا يتحرك ولا يسكن لما بيناه
المسأله الخامسه في ان العالم واحد قال الشيخ واقول ان الاجسام باسرها الاجسام لا يمتنع
عليها الانفصال فاذن ان كانت الاجسام لا تتصل فلعله ان صورها صور تمانع ان يتحد ويكون
بينهما منافره في الطباع فاذن الاجسام البسيطه المتشابهه الصور ليس يمتنع عليها الاتصال ولا
الانفصال بحسب مقتضى طباعها اذا فرضت متصله او منفصله تحركت الى حيز واحد وصار مكانا
واحدا واذا افترقت وجوّ بها تلك القوى بعينها فمكانها ذلك المكان بعينه الذي صارت اليه في
حال الاتصال والانفصال اذ قلنا انه لا يمكن ان يكون للجسم الواحد مكانان طبيعيان فاذن الاجسام المتشابهه
الطبيعيه الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد فبين من هنا انه لا يكون ارضان في وسطين من عالمين ونارات

ان ح
بيانه اسطقسين
بسيطيها ح
وجهتها الطبيعيه واحدة ح

في افقين من عالمين فانه ليس توجد ارض بالطبع الا في عالم واحد وكذلك النار وساير الاجرام
الشرح اقول ذكر على هذا المطلوب برهانا خاصا وبرهانا عاما اما البرهان الخاص فقد مر
وهذا البرهان يدل على انه لا يجوز وجود عالمين كل واحد منهما مساوية للاخرى في الصور والقوى
حتى يكون في كل عالم ارض ونار وهوا وما مثلا كما في الاخر والبرهان عليه وهو انا لو فرضنا عالمين
في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار للزم ان يكون للاجسام المتحدة في الطبع اماكن متباينة
بالطبع وذلك محال لما بينا ان للجسم البسيط له مكان واحد بالطبع فحسب ولنرجع الى شرح
الفاظ الكتاب قوله ان الاجسام بما هي اجسام لا تمنع على الاتصال فاقول هذا جواب عن سوال
يرد على هذا البرهان وهو ان يقال الارضين وان كانت كثيرة بالطبع الا انها مشتركة في الارضية
وامكنتها مشتركة في كونها وسطا لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم والارض المعينة
تقتضي الوسط من العالم المعين فاجاب بان الاجسام الكثيرة بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد وههنا
اذا كانت متحدة الحقيقة صح عليها ان تجتمع على وجه يكون الكل شيئا واحدا وحينئذ يكون
مكانها مكانا واحدا بالعدد لما بينا انه لا يجوز ان يكون للجسم الواحد مكانان طبيعيان قوله فاذن
ان كانت اجسام لا تتصل فالمراد ان الاجسام المتحدة في الحقيقة لا تقتضي الانفصال والاتصال و
الاجسام التي لا تتصل هي المختلفة في الصور المتمانعة من الاتصال قوله فاذن الاجسام البسيطة
المتشابهة الصور الى قوله بحسب مقتضى طبايعها فالمراد منه ان الاجسام البسيطة المتحدة لا تقتضي
بطبعها التباين ولا الانفصال واعلم ان هذا التطويل يرجع حاصله الى ما ذكرنا قال
الشيخ واذا كانت الامكنة الاولى للاجسام البسيطة وكانت امكنة البسايط بسيطة اذا انتهت
فهناك تنتهي امكنة الاجسام كلها وكانت البسيطة اذا انتهت على مقتضى طبايعها واشكالها الطبيعية
كانت مستديرة اذ الشكل الطبيعي للبسيط مستدير فيجب ان يكون الكل كرة واحدة ثم ان
وجد عالم اخر كان ايضا مستديرا ووقع بينهما الخلا ضرورة فيكون فرض الممكن وهو كون الاجسام
على مقتضى طبايعها قد لزم منه محال وهو وجود الخلا ومحال ان يلزم ممكنا محال فيثبت من هذا
انه لا يمكن ان يكون عالم اخر غير هذا العالم بل العالم واحد التفسير هذا هو البرهان
العام على ان العالم الجسماني واحد وتقريره انه قد ثبت ان بسايط العالم كرات وحينئذ
وجب ان يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كل واحد لانها لو لم يكن كذلك
لكانت الكرات متباينة ولزم من ذلك الخلا والخلا محال لما بينا وما يلزم منه المحال محال فالقول
بوجود العالمين محال ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله واذا كانت الامكنة الاولى للاجسام
البسيطة وكانت امكنة البسايط بسيطة اذا انتهت فهناك تنتهي امكنة الاجسام فاعلم ان الاجسام
البسيطة اذا كانت متناهية كانت امكنتها ايضا متناهية قوله وكانت البسيطة اذا انتهت على
مقتضى طبايعها واشكالها كانت مستديرة فمعناه ان الاجسام البسيطة متناهية وكل متناهي

مشكل فالاجسام البسيطة لها شكل وشكلها مستدير لما ثبت ان مقتضى طبيعة البسيط الشكل المستدير
قوله فيجب ان يكون الكل كرة واحدة فاعلم انه لا يلزم من هذا الكلام كون الكل كرة واحدة ما
لم ينضم اليه ما ذكرنا وهو انه لو لم يكن بعضها محيطا بالبعض على وجه يتادى الى الكل لزم الخلا وهو محال
وعند هذا تم البرهان المسئلة السادسة الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة
قال الشيخ ولانا لسنا في افقه لا ناخذ في حيز الاجسام التي من شانها ان تتحرك بالاستقامة
فواجب ان يكون افق العالم حيث الجسم الذي ليس من شانه ان يتحرك على الاستقامة بل هو
الجسم الذي بالقياس اليه تكون جهات للحركات المستقيمة التفسير لما ثبت ان هذا
الجسم تتحدد به جهات الحركات المستقيمة وجب ان لا يصح عليه الحركة المستقيمة اذ لو
صحت لكانت الجهة متحددة لا به وقد فرض تحددها به هذا خلف بيان ذلك ان الحركة
المستقيمة تكون بمفارقة حيز ومكانه فاذا عاد اليه وجب ان يكون حتى اما بعد مفارقته
وحينئذ يكون متحددا لا به بل بجسم اخر وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف ولنرجع الى
شرح الفاظ الكتاب قوله ولانا لسنا في افقه لا ناخذ في حيز الاجسام التي من شانها ان
تتحرك بالاستقامة فهذا ظاهر لكن لا ادري ما الفايدة في ايراده في هذا المقام قوله فواجب
ان يكون افق العالم حيث الجسم الذي ليس من شانه ان يتحرك على الاستقامة بل هو الجسم الذي
بالقياس اليه جهات الحركات فهذا هو ذكر نفس الدعوى من غير البرهان فلا ادري لم اورده
ههنا اما المدخل لذلك واهمل ذكر البرهان المسئلة السابعة الجسم المحدد للجهات يجب
ان يكون بسيطا قال الشيخ وهذا الجسم يجب ان يكون بسيطا لانه لو كان مركبا كانت له اجزا
منها ركب وكانت قابلة للحركة الى الاجتماع والانفصال وذلك في الاستقامة وكان ايضا
قد تقررت الجهات قبله للبسايط وهذا كله محال التفسير لو كان هذا الجسم مركبا
من اجسام مختلفة الطبايع لكان حال تركبه عن تلك البسايط يكون كل واحد منها متحركا
على الاستقامة ولكان حال الانحلال تلك الاجزاء انفصالها يكون ايضا كذلك وقد بينا انه
لا يقبل الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن قوله وهذا الجسم يجب ان يكون بسيطا
فهذا هو الدعوى قوله لانه لو كان مركبا كانت له اجزاء منها ركبت فمعناه انه لو كان مركبا
لكان مركبا من الاجزاء ومعلوم ان التالي هو عين المقدم فيكون هذرا قوله وكانت
قابلة للحركة الى الاجتماع والانفصال وذلك في الاستقامة معناه انه لو كان مركبا من
اجزاء مختلفة الطباع لكانت تلك الاجزاء قابلة للحركة المستقيمة عند الاجتماع وعند
الانحلال قوله وكان ايضا قد تقررت الجهات قبله للبسايط فالمراد منه ان هذا الجسم يمتنع
عليه الحركة المستقيمة اذ لو كان قابلا لها لكان الجهات متقومة قبله لا به وذلك محال
فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان هذا الجسم وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكنها

لا تقبل الانحلال والتفرق لما ان حقيقة كل واحد منهما تقتضي تعينها ولذا تها ان يكون متصلة بالاخرى
وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قابلا للانحلال فنقول يلزم على هذا ان يكون شكل كل واحد من
تلك البسايط كرة فلو اقتضت طبيعته ايضا ان يكون هو متصلا بالاخر وملتصقا به لوجب ان لا يكون
شكله الكرة فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للشي ونقيضه وذلك محال المسئلة الثامنة
في بيان ان هذا الجسم قابل للحركة قال الشيخ واذا كان بسيطا كانت اجزاؤه متشابهة واجزا
ما يلاقيه واجزا امكانه كذلك فلم يكن بعض الاجزا اولى بان يختص ببعض اجزاء المكان وبالجملة
لم يكن بعض الاوضاع اولى به من بعض ولم يكن شي منها له طبيعيا فانه لا يخلو اما ان يختص جزء من ٢٦٤
المتمكن بذلك الجزء بعينه من المكان لطبعه فقط او لطبيعة وعارض يخصص مثل اختصاص
هذا الجزء من الارض بهذا الجزء من المكان لانه حدث هناك فاوجب طبيعته الاختصاص به
لامتناع حركته عن الحيز الطبيعي او لانه كان وقع خارجا عن حيزه دفعا فاختص به هذا الجزء من
المكان فانتقل اليه بعينه لانه كان اقرب منه وبالجملة اي عارض كان بما خصصها بهذا الجزء
وبعينه وحصله فيه فهذان هما قسما وجه حصول الجزء في جزء من مكانه الطبيعي والقسم الاول باطل
لانه لو كان للطبيعة وحدها ما اختص بهذا الجزء من المكان بعينه فما يشاركه في طبيعته يشاركه
في هذا المعنى والقسم الثاني كذب اذ قد بان ان هذا الجسم متقدم على الاجسام الكائنة الفاسدة
وانه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود اليه وعلى انه ان كان هذا الجسم من شانه ان يكون على
هذا الوضع لعلة عارضة وان لا يكون علته لولا العلة فقد حصل مطلوبنا ومطلوبنا هاهنا هو هذا
وهو انه لا يجب ضرورة ان يكون هذا الجسم على هذا الوضع ولا ايضا هذا ممتنع فهو امر ممكن غير
ضروري والممكن اذا فرض موجودا لم يعرض منه محال فليس من المحال ان لا يكون على هذا الوضع
ففي طباعه ان يزول عن هذا الوضع او الاين العوق التقسيم قد ثبت ان الجسم المحدد للجهات اقول
بسيط ومكانه ايضا بسيط وحينئذ لا يكون بعض اجزائه مختصا بمكان دون مكان لانه لو اختص
به فاما ان يكون ذلك لطبيعته واما ان يكون بعلة عارضة تخصصه بذلك الجزء ومحال ان يكون
ذلك للطبيعة لان غيره يشاركه في الطبيعة فوجب ان يشاركه في ذلك الاختصاص ومحال ان
يكون ذلك بعلة عارضة لان ذلك الجسم حينئذ لا يكون محددا للجهات بل تحدد جهته بكون
غيره وقد بان انه ليس كذلك ولانه لو كان ذلك لعلة عارضة لما كان حصوله فيه واجبا
بل كان زواله عن ذلك الوضع ممكنا وذلك هو المطلوب لان مطلوبنا هو انه يجوز على هذا الجسم
تبدل الوضع والاين ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله واذا كان بسيطا كان اجزاؤه متشابهة
واجزا ما يلاقيه واجزا امكانه كذلك معناه ان الجسم المحدد للجهات اذا كان بسيطا كانت اجزاؤه
متساوية في الطبع واجزا امكانه واجزا ما هو حاوي له او محوي له ايضا متشابهة قوله فلم يكن
بعض الاجزا اولى بان يختص ببعض اجزا المكان معناه انه اذا كان ذلك الجسم بسيطا واجزا
مكانه

مكانه بسيطا فاي جزء فرض حصوله في جزء من المكان فانه يجوز ذلك على الجزء الاخر ان ما جاز بعض
على الشي جاز على ما يساويه قوله وبالجملة لم يكن بعض الاوضاع اولى به من وضع فهذا سكوت
وقوله ولم يجب ان يكون شي منها له طبيعيا هذا هو اعادة الدعوى قوله فانه لا يخلو اما
ان يختص جزء من المتمكن بذلك الجزء بعينه من المكان لطبيعته فقط او لطبيعة وعارض يخصص
اقول شرع في البرهان على الدعوى والتقسيم التام ان يقال لو وجب اختصاص هذا الجزء من ٢٦٥
هذا الجسم بهذا الحيز المعين من المكان فاما ان يكون ذلك الوجوب لطبيعة ذلك الجسم فقط او لعارض معين
يخصص فقط او الطبيعة والعارض المخصص او لا لشي من ذلك والاقسام كلها باطلة فبطل القول
بوجوب شي من ذلك قوله مثل اختصاص هذا الجزء من الارض بهذا الجزء من المكان لانه حدث
هناك فاوجب طبيعته الاختصاص به لامتناع حركته عن الحيز الطبيعي الى قوله في جزء من مكانه الطبيعي
اقول هذا الكلام يصلح لان يورد اشكالا في هذا المقام وهو ان يقال الارض بسيط و
مكانه ايضا بسيط ومع ذلك يختص جزء منه بجزء من مكانه وجوابه ان هذا الجزء ان حدث في ذلك
الجزء من الحيز سكن فيه ولم يتحرك عنه لانه مكانه الطبيعي وان حدث خارجا عن ذلك
وكان محاذيا له انتقل اليه لانه اقرب منه وبالجملة فالاحوال العارضة اوجبت حصوله في ذلك الجزء لانه كان اقرب
من المكان بخلاف ما نحن فيه فان كلامنا في الجسم المحدد للجهات وانه لا يفارق مكانه
الطبيعي حتى يعود اليه قوله والقسم الاول باطل الى قوله يشاركه في هذا المعنى معناه ان وجوب
اختصاص هذا الجزء من المكان للطبيعة محال لان غيره من الاجزا المفروضة فيه مساوية
له في الطبيعة فلو اقتضى جزء منه ذلك لاقتضى كل جزء ذلك وذلك محال قوله والقسم الثاني كذب
الى قوله حتى يعود اليه هذا بيان بطلان القسم الثاني وقد بيناه قوله وعلى انه ان كان الى
قوله فليس من المحال ان لا يكون على هذا الوضع معناه انا وان فرضنا اختصاصه بهذا الوضع المعين
لعلة خارجة عارضة كان هذا الوضع ممكنا له وكل ممكن فانه يجوز زواله وتبدله قوله ففي طباعه
ان يزول الى اخره هذا هو اعادة النتيجة المسئلة التاسعة في بيان ان فيه ميلا مستديرا
قال الشيخ فنقول لما كان في طباعه هذا فيجب ان يكون بالضرورة فيه مبدا حركة
ما مستديرة والتقدم لذلك متقدمة وهو ان كل جسم لا ميل له في طبعه فانه لا يقبل الحركة عن
سبب شي من خارج وذلك انه اذا كان في الجسم ميل الى جهة وحركة الى خلافها فكلما كانت القوة
الميلية التي للجسم في ذاته اشد كان قبوله للتحريك الخارجة ابطا وكلما كان اضعف كان
القبول اشد والتحريك اسرع ويكون نسبة السرعة الى البطو كنسبة قلة الميل الذي في
ذاته الى كثرته حتى لو توهم الميل ينقص دائما لكانت السرعة تزداد دايما فاذا لم يكن الميل
الذلك اليه وتحرك عن سبب لم يكن بد من تحركه في زمان ويكون الزمان الى زمان المتحرك عن
تلك القوة وقد فرض له ميل ما نسبة مثلا ان لكل زمان الى كل زمان نسبة ما فاذا فرضنا

في التوهم ميلا نسبته الى الميل المفروض اولا في القوة والضعف كنسبة الزمانين وقع تحرك ذي الميل
والذي لا ميل له في زمان واحد فيكون الذي فيه عائق يقاوم القوة المحركة ويكسر فعلها عن شدته
وضعفه كالذي لا عائق فيه بل يكون ما لو فرض فيه ميل هو اضعف ميلا من الميل المفروض ثانيا
فقبل التحريك اشد من الذي لا ميل له هذا خلف فانه لا يجوز ان يكون المتحرك العادم للميل
يتحرك عن قوة محركة حركة يكون حركته لو كان له ميل موجهة من الوجوه فقد بان وصح ان كل قابل
حركة ففيه مبدا ميل الى جهة بالطبع واذ هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدا ميل فليس الى الاستقامة
فهو الى الاستدارة فهو بالطبع يتحرك الى الاستدارة النفسية تقرير هذا البرهان هو ان يقال هذا
الجسم قابل للحركة وكل جسم قابل للحركة ففيه ميل هو مبدا تلك الحركة ينتج ان هذا فيه ميل هو مبدا
الحركة فنقول الحركة اما مستقيمة واما مستديرة ولكن هذا الجسم غير قابل للحركة المستقيمة فاذن
هو قابل للحركة المستديرة ينتج فيه ميل هو مبدا الحركة المستديرة اما بيان المقدمة الاولى فقد بينا
فيما سلف واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل جسم لا ميل فيه فانه لا يقبل الحركة عن شيء خارج
لان تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فبطل كون الجسم العديم
الميل قابلا للحركة من شيء خارج اما بيان بطلان القسم الاول فلان كل جسم يكون فيه ميل الى
جهة فحركته بالقسر على خلاف تلك الجهة تكون بطيئة وكلما كان الميل اكثر كانت تلك الحركة
ابطا فلنفرض جسما فيه ميل معاوق تحرك مائة اذرع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل
في عشر ساعات ولنفرض الجسم الخالي عن الميل تحرك تلك المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان حركة
الجسم العديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل المعاوق ولنفرض جسما آخر ذا ميل اضعف من الجسم
ذي الميل الاول بحيث يكون ميله عشر ميل الجسم ذي الميل الاول فيلزم ان يكون زمان حركته ايضا
عشر زمان حركة الجسم ذي الميل العظيم فيكان نسبة زمان الخالي عن الميل المعاوق تلك النسبة
فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق هذا خلف وهذه المقدمات كلها صحيحة الا فرض
خلو الجسم عن الميل والصحيح انه لا يلزم منه الخلف فاذن الخلف انما لزم من خلو الجسم عن الميل وانما
قلنا انه لا يجوز ان تقع تلك الحركة لا في زمان لانها اما ان تقع في الزمان او في الآن ومحال وقوعه في
الآن لان الآن غير منقسم والحركة قابلة للقسمة فاذن يستحيل ان يكون للجسم الخالي عن الميل قابلا
للحركة وهو المطلوب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله واذا كان في طباعه هنا فيجب ان
يكون بالضرورة فيه مبدا حركة ما مستديرة معناه انه اذا كان هذا الجسم في طباعه ان يزول
عن الوضع المعين وجب ان يكون فيه ميل هو مبدا حركة مستديرة قوله ولنقدم لذلك مقدمة
وهو ان كل جسم لا ميل له في طبعه فانه لا يقبل الحركة معناه ان كل جسم خال عن الميل لا يقبل الحركة
القسرية قوله وذلك انه اذا كان في الجسم الى قوله لكانت السرعة معناه انه كلما كان الميل
العائق في الجسم اكثر فقبوله للحركة القسرية ابطا وكلما اضعف كان القبول اشد وكلما انقص

الميل

ازداد

الميل ابطا د من السرعة والعلة فيه ان المسافة اذا كانت مملوة من جرم غليظ كانت الحركة فيه ابطا
مما اذا كانت مملوة من جرم رقيق لان جذب اتصاله حينئذ يكون اضعف مما اذا كان رقيقا ومتى
كان جذب اتصاله اضعف كانت الحركة ابطا فاذا لم يكن الميل اليه ويتحرك عن سبب لم يكن بد
من ان يتحرك في زمان ذكرنا ان حركة الجسم الخالي عن الميل اما ان يكون في زمان واما ان لا
يكون في زمان ومحال ان يقع لا في زمان فاذن يقع في زمان قوله ويكون لذلك الزمان الى
زمان المتحرك عن تلك القوة وقد فرض له ميل ما نسبة ما لان لكل زمان الى كل زمان نسبة
الى قوله لو كان له ميل بوجه من الوجوه فالمراد منه ما ذكرنا من الفرض قوله فقد بان
وصح الى قوله ففيه مبدا ميل الى جهة بالطبع فهذا هو النتيجة قوله واذا هذا الجسم قابل
حركة الى قوله يتحرك على الاستدارة معناه ان هذا الجسم لما لم يكن قابلا للحركة المستقيمة
وجب ان لا يكون فيه ميل هو مبدا حركة مستقيمة وقد ثبت ان فيه ميلا فاذن فيه مبدا
ميل مستدير المسئلة العاشرة في ان الحركة الحافظة واحدة بالعدد لا بالنوع قال الشيخ
ونقول ايضا اذا ثبت حركة مبدعة ليس لها ابتداء زماني فليس يمكن ان يكون ثباتها بالنوع
لان ثباتها ان كان بتعاقب في الاحاد لم يمتنع ان لا يلحق متصرمها متجددها ويمتنع ان
يتصرم مثل هذه الحركة فاذا تلك الحركة واحدة بالعدد الشرح المدعى ان الحركة المبدعة
اما ان يكون واحدة بالعدد واما ان يكون لشيء متعاقبة واحدة بعد واحدة والثاني
محال لانه لو كان بقاؤها بتعاقب الاعداد لامكن انقطاعها لكنه ثبت انه لا يمكن انقطاعها
فوجب ان لا يكون بقاؤها بتعاقب احادها فاذن هي واحدة بالعدد واذا كان كذلك دامت
مستديرة لا مستقيمة المسئلة الحادية عشرة في بيان ان هذه الحركة مستديرة قال الشيخ
ولا يمكن ان يكون مستقيمة لان كل حركة مستقيمة فاحد في مسافة مستقيمة او غير مستقيمة فلها
طرف تنقطع بالفعل فاذا المغيبة القوى المحركة للغيبة التي المحركة تلك الغاية في تلك الحركة بدلك
ثانيها بل يكون هي قوة واحدة بميله اليه فتوصل فيكون في تلك الامالة الايصال اليه لذلك القوة
التي هي ميل او مبدا ميل فان كل حركة يكون بميل وتلك القوة كما توصل يكون موصوفة
بانها فعلت الايصال ويكون موجودة لا محالة وان كانت لا يسمى عند ذلك ميلا او مبدا ميل
فان كل اثر يحصل فيوجد حاصلا معه وما دام موجودا ولم يحدث ميل اخر فانها تكون موصلة
فقط ويكون الجسم المتحرك بها ساكنا واذا ابتدات حركة اخرى يجب ان يحدث ميل اخر وان
بطل هذا ضرورة والميل من جملة ما يحدث في آن ليس مما يصار اليه ويحدث بعد زمان
فان كان يحدث ثاني ان يحدث في ان لا يكون فيه الميل الاخر موجودا موصلا وان كان بينهما
زمان كان سكونا وان كان لا زمان فتتابع آنان وهذا محال وان كان ايضا مما لا يجوز ان يكون
وهو ان يحدث الميل الثاني في زمان فالى ان لا يحدث لا يكون سبب للتحريك فلا يكون حركة

فاذا اجب ان ينتهي مثل هذه الحركة الى السكون فاذا كل حركة مستقيمة يعقبها سكون ولذلك
كل حركة في مسافة ذات نهاية معينة ولا تتصل حركتان على الزاوية فاذن ليس شيء من الحركات
المستقيمة ولا من المركبة تلك الحركة المبدعة فاذن تلك المبدعة هي المستديرة والجسم واحد بالعدد
فاذن هذا الجسم مبدع الشرح الحركة اما ان تكون مستقيمة واما ان لا تكون واما ان
تكون مركبة منهما لكن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة ولا مركبة فهي اذا مستديرة والشيخ ذكر
هذا البرهان على ابطال كون تلك الحركة مستقيمة وهذا البرهان فيه زوائد فنحن نلخصه فنقول
لو كان تلك الحركة مستقيمة لكانت منتهية الى سكون والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية
هو ان الجسم المتحرك بحركة مستقيمة من حد الى حد آخر من المسافة فلا بد له من قوة محركة له الى
ذلك الحد وتلك القوة موصلة له بتلك الحركة الى ذلك الحد وهي علة لوصوله اليه والعلة يجب ان تكون
موجودة قبل وجود المعلول فاذن تلك القوة الموصلة الى ذلك موجودة عند وصول الجسم الى ذلك الحد
والايصال آني الوجود فالميل الموصل ايضا آني الوجود ثم اذا رجع الجسم عن ذلك الحد يجب
ان يزول الميل الموصل ويحدث ميل آخر لان الميل الواحد لا يكون موصلا الى الشيء ولا
اتصال لامتناع ان يحصل في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني
في آن غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبين كل آنين زمان يكون الجسم
فيه ساكنا والا لزم تتالي الآنات وهو محال فاذن كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون
واما ان التالي محال فلانه يجب ان الحركة الحافظة للزمان لا بداية لها ولا نهاية لها زمانا فاذن
هذه الحركة ليست مستقيمة فاذن هي دورية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
ولا يمكن ان تكون مستقيمة معناه ان الحركة الحافظة للزمان يمتنع ان تكون حركة مستقيمة
قوله لان كل حركة مستقيمة فاخذ في مسافة مستقيمة او غير مستقيمة فلها طرف
منقطع بالفعل من ههنا شرع في البرهان ومعناه ان كل حركة مستقيمة فلها حد وطرف
بالفعل قوله فاذا بلغته القوة المحركة تلك الغاية في الحركة فذلك الى قوله وكل تاثير
يحصل بموجبه حاصل معه فالمراد منه هو ان العلة القريبة لتحريك الجسم من حد الى حد
هو الميل الذي فيه والوصول الى ذلك الحد هو تاثيرها وذلك الموصل الى ذلك الحد يجب
ان يكون موجودا عند الوصول ضرورة ان العلة يجب ان تكون حاصلة مع المعلول
قوله وما دام موجودا ولم يحدث ميل آخر فانها تكون موصلة فقط معناه ان الميل
الموجب للوصول ما دام موجودا يكون الوصول حاصلا والجسم ساكنا قوله واذا ابتدأ
حركة اخرى معناه ان الجسم اذا رجع عن ذلك الحد فلا بد وان يحدث ميل آخر يكون
هو علة لزوال الوصول لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد ولزواله عنه واذا حدث
ميل آخر وجب ان يبطل الميل الاول ضرورة قوله والميل من جملة ما يحدث في آن والمراد
منه

منه ان الميل آني الوجود لا زماني الوجود لان الاتصال آني الوجود لا زماني الوجود وليس آن حدوث
الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الاول فيه موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في
الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين قوله وان كان بينهما زمان كان سكونا وان
كان لا زمان تتابع الآنات وهذا محال هذا ظاهر قال الشيخ ثم الاجسام اجسام مبدعة
ومنها اجسام تقبل الكون والفساد بعدها وهذا مشهور ظاهر فينبغي ان تكون اجزاء الاجسام الاولية
المبدعة متجاورة واجزاء الكائنة الفاسدة متجاورة وذلك لان الاجسام اذا كان اجتماعها
خصائص امكنتها لصورها وطبائعها فاذا ثبت صورها كانت امكنتها واذا تنافرت ساعدت
امكنتها فاذن ينبغي ان تكون اجزاء جهتي الحيزين كما ذكرنا من جملة العالم كليتها مطبقة للاخرى
ويكون مشتملا على الاجزاء السماوية للاجسام التي تستحقها في العدم الشرح هذا البحث
يتعلق بالاجسام العنصرية والاولى ان يذكر في المقالة التي بعدها فلا ادري لم ذكرها ههنا ومع ذلك
فنحن نفسر الابداع والكون والفساد اما الابداع فهو ان يكون للشيء وجود من غيره بحسب من غير
توسط من مادة وآلة وزمان وذلك مثل العقول والنفوس والاجسام الفلكية واما الكون
والفساد فاعلم ان الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فالاول يسمى فسادا
لما زال والثاني يسمى كونا لما حدث مثل الماء اذا زالت عنه صورة المائية وحدثت فيه صورة
الهوائية قال الشيخ وقد يمكن ان يكون جسم واحد بسيط كري فيه جسمان مختلفان
في الثقل كما ان الارض والقمر في فلك القمر ولكن لا يمكن ان يكون مثل هذا الجسم مبدعا وكلا
الجسمين فاسدان لان اجزاء الفاسدات جملة لا علة لها مبدع كاينين ويمكن ان يكون كلاهما مبدعين
وكذلك لا يمكن ان يكون المحيط فاسدا وكلا المحاطين ابداعيان ولا اعنا احدهما وحده
ابداعي التفسير اقول لا ادري ما المقصود من هذا الكلام فاترك شرحه الى غيري الشرح
والقوى المحركة للحركة الابداعية غير متناهية ملتبسة اذ الجسم فهي اذا مباينة فهي اذا تحرك بتوسط
قوى جسمانية وهي نفس فاذن لتلك النفس تاثير في الحركة من جهة شوق طبيعي من تلك القوى المفارقة
فتلك طاعة وشوق اقتدا في طبع تلك النفس كطاعة قوة الحديد لقوة المغناطيس وهو احساس
وارادة لازمة للجوهر قال الشيخ هذه المسئلة لا يليق ذكرها في هذا الموضع بل ينبغي ان يذكره
في المقالة التي فيها البحث عن النفوس ومع هذا فقد سلف ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية الشرح واما الاجسام التي يكون منها الكائنات المركبة فانها اذا اجتمعت
تحدث الالتحام وليس ذلك بما هي جسم والا لكان كل جسمين التقيا التحاما فاذا تكن بقوى تفعل بعضها
في بعض وينفعل بها بعض عن بعض فينبغي ان تكون تلك الاجسام في حيزنا هذا لان العالم واحد
وحيز الفاسدات واحد في هذا الحيز فاسدات فهو هو وهذه الاجسام مشتركة في مبادي الكيفيات
الملموسة وفي الطبائع الموجبة لها وهذه اما ان تكون هي صور الاجسام او لازمة لصورها او لا

يشترك في ساير الكيفيات وان القوى التي تمايز بها الاجسام البسيطة التي يتركب منها هذه
المركبة هي من الكيفيات الملموسة وجميع الكيفيات الملموسة اذا عدت ترجع الى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهذا سهل الوضوح عند التامل فان الصلب واللين واللزج والهش يرجع
وغير ذلك الى الرطوبة واليبوسة والفاتر هو بين الحار والبارد وليس شي من الكيفيات الملموسة
الاولى يفعل بعضها في بعض بالتغير الصادر عنه يغير الاجسام الا الحرارة والبرودة وذلك لان
القوى التي تغير الجسم فيما يليها اما ان تعين بالتحليل والتحليل هو لم الجانس منه واما ان تكون
تعين للتقبيض والتكثيف هو لم الجانس منه والاولى حرارة والثانية برودة ولكن الاجسام لا تماما ٢٧٠
مع هاتين القوتين تتجهان برهين قوتان انفعاليتان لان كل جسم بسيط موضوع للمركب فانه منفعل
قابل للتشكل والتقطيع ولذلك يمكن ان يركب عنه شي فاما ان يكون سهل قبول للتفريق
والجمع والتشكيل والدفع فتكون كيفيته تلك الرطوبة واما ان يكون عسر القبول لذلك فتكون
كيفيته تلك اليبوسة وما كان سهل القبول سهل الترك لان طباعه تعرض الانفعال وما كان عسر
القبول فهو ايضا عسر الترك فبين من هذا ان بسايط الاجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه
القوى الاربع ولا يمكن ان يكون شي منها عديما لواحد من القوتين الفاعلين ومن القوتين
المنفعلتين لان هذه الاجسام من شانها ان تتفرق وتجتمع وان الماء تتصل منها اجزا فحصلت
منها المركبات ومن شانها ان يحلف عليها الاشكال وحفظها والتفريق والجمع لا يتم الا بقوة مفرقة فنقبلام
وقوة جامعة والتشكيل وحفظه لا يتم الا بقوة سهلة القبول واخرى عسرة الترك فاذا الاسطقسات
اربع جسم حار يابس واخر حار رطب واخر بارد رطب واخر بارد يابس المشروح اقول التفسير
المقصود من هذا الكلام بيان ان الاسطقسات ما هي ونحن نريد ان نلخص هذا الكلام
اولا ثم نشتغل بتفسير الفاظ الكتاب فنقول نحن نجد الاجسام التي في عالم الكون والفساد
قابلة للافتراق والاجتماع ونجد بعضها قابلا لذلك بسهولة وبعضها قابلا لذلك بعسر وكذلك
نجد فيها قوى مختلفة فبعضها مفرق ملطف مصعد وبعضها جامع مكثف مسهل فالمفرق
الملطف المصعد هو الحرارة والجامع المكثف المسهل هو البرودة وما يوجب قبول الافتراق
والاجتماع بسهولة هو الرطوبة وما يوجب قبولها بعسر هو اليبوسة وما سوى هذه من كيفيات
الاجسام وافعالها وانفعالاتها ينتهي الى هذه فاذا القوى اربع الحرارة والبرودة وهما فاعلتان
والرطوبة واليبوسة وهما منفعلتان ويجب في تركب البسائط وافادة المزاج ان يكون كل واحد
منهما حاملا لقوى فاعلة وقوى منفعلة ليحصل التفاعل بينها لان التفاعل لا يحصل الا بالفاعل والمنفعل حاملا
واذا لم يحصل التفاعل لا يحصل المزاج فاذن لا بد وان يتركب في كل بسيط قوتان فاعلة ومنفعلة
فبالقسمة ينحصر تركب القوى في اقسام اربع اذ الفاعلتان لا يجتمعان في جسم واحد وكذلك المنفعلتان
ووجه الحصر هو ان الجسم الحامل لقوتين فاعلة ومنفعلة اما ان يكون حارا يابسا واما ان يكون حارا
رطبا

رطبا واما ان يكون باردا رطبا واما ان يكون باردا يابسا والاول هو النار والثاني هو الهواء
والثالث هو الماء والرابع هو الارض ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله واما الاجسام ذلك
التي يكون منها الكائنات المركبة فانها اذا اجتمعت احدث الالتحام التي هو له فاذا كانت تقوى يفعل
بعضها في بعض اعلم ان المدعى هو ان الاجسام التي يتركب منها المركبات الموجودة في هذا
العالم اذا اجتمعت احدث الالتحام اي حصل فيها وحدة مزاجية ثم حصول ذلك اما ان يكون
لنفس الجسمية واما ان يكون لامور زايدة وهي قوى بها يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها عن ٢٧١
بعض والقسم الاول باطل والا لزم في كل جسمين اذا اجتمعا ان يحصل فيهما وحدة
مزاجية ولما كان القسم الاول باطلا كان الحق هو القسم الثاني وهو انها تكون بقوى فاعلة
يفعل بعضها في بعض ومنفعلة ينفعل بها بعضها عن البعض لان حصول الوحدة المزاجية لا بد
فيها من الفعل والانفعال قوله فينبغي ان يكون تلك الاجسام التي قوله فهو هو فالمراد
ان الاجسام البسيطة التي يتركب منها المركبات هي الاجسام التي في حده فاهذا قوله
وهذه الاجسام يشترك الى قوله ولا يشترك في ساير الكيفيات فالمراد منه ان الاجسام العنصرية
يشترك في المبادي الموجبة للكيفيات الملموسة ولا يشترك في ساير الكيفيات ثم هذه الكيفيات
اما ان يكون نفس الصور المقومة لهذه الاجسام واما ان يكون لازمة لصورها والاول محال
لما سنبين قوله وان القوى التي تمايز بها الى قوله من الكيفيات الملموسة هذا ظاهر
قوله وجميع الكيفيات الملموسة الى قوله بين الحار والبارد لما ثبت ان الكيفيات
الملموسة هي التي تعين على الفعل والانفعال فنقول تلك هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة لان ما سواها من الكيفيات الملموسة راجعة الى هذه الاربعة لانها على ثلثة اقسام
احدها الكيفية الحادثة بعد الامتزاج مثل اللزوجة والهشاشة وثانيها الكيفيات الحاصلة
في البسائط مثل التحليل واللطافة وهما تابعان للحرارة ومثل الانقباض والكثافة فانهما
تابعان للبرودة وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجودة في البسائط التي لا تكون تابعة
لتلك الاربعة وهي مثل الثقل والخفة لكنهما لا يوجبان الفعل والانفعال فثبت ان الكيفيات
التي تعين على الفعل والانفعال في البسائط هي هذه الاربعة قوله وليس شي من الكيفيات
الملموسة الاولى يفعل بعضها الى قوله والثانية برودة اقول الغرض منه اختصاص الاجسام
البسيطة في الحار والبارد وبيان ذلك هو ان القوى التي تغير الجسم اما ان تعين بالتحليل والتحليل
اما ان يعين بالقبض والتكثيف والاول هو الحرارة والثاني هو البرودة قوله ولكن الاجسام
يلزمها الى قوله فيكون كيفيته تلك اليبوسة هنا اشارة الى اختصاص تلك الاجسام في الرطب واليابس
قوله ولا يمكن ان يكون شي منها عديما الى اخر معناه انه لا يجد جسم من الاجسام البسيطة
التي يتركب منها المركبات عديما لواحد من القوتين الفاعلتين والمنفعلتين لان هذه الاجسام قابلة

للتفرق والاجتماع والا لما حصلت منها المركبات وايضا انها قابلة للاشكال وحافظة لها ولابد للجمع والتفريق من قوى مفرقة وقوى جامعة وهي الحرارة والبرودة وقبول الشكل لابد لها من رطوبة وحفظه لا بد لها من يبوسة قوله فاذن الاستقصات اربع هذا هو النتيجة قال الشيخ

ويجب ان ننظر ويبحث عن هذه الكيفيات هل هي صور لهذه الاجسام وكفصول مقومة لها او هي لوازم ولواحق والحق ان هذه لوازم لصورها وذلك لان هذه كما نظهر قد تشتد وتضعف بل قد تبطل بالفعل عنها فيكون مثلا نارا يسخن من نار وماء ابرد من ماء ليس بالفعل باردا ومع

٢٧٧ ذلك فان حقيقة النارية والمائية ثابتة وغير قابلة للنقص والاشتداد فيجب اذن ان يكون هذه الكيفيات لوازم وتوابع للصور المقومة الشرح المدعى ان هذه الكيفيات مغايرة للصور الطبيعية لهذه الاجسام وذكر فيه وجهين احدهما ان هذه الكيفيات قابلة للاشتداد انه قد يكون ماء ابرد من ماء ونارا اسخن من نار والصور الطبيعية ليست كذلك لانه لا يمكن ان يكون ماء اشد مائية من ماء اخر وثانيهما ان هذه الكيفيات قد تبطل والصور الطبيعية باقية وهذا يدل على ان هذه الكيفيات مغايرة لهذه الصور تابعة لها قال الشيخ وتلك الصور تلزمها بالطبع هذه الكيفيات اي اذا تركت وطباعها ولم يمنعها من خارج مانع ظهر منها في اجرامها حر او برد او رطوبة او يبس كما انه اذا تركت ولم يمنعها مانع ظهر منها اما في المواضع الخارجة عن الطبع فميل وحركة واما في مواضعها فسكون وليس يجب ان يكون صورة واحدة يلحقها تسكين في مكان او تحريك اليه وتبريد وتسخين كيف فاعل واستعداد كيف منفعل فمعنى قولنا انها باردة بالطبع اي لها في تبرد بدنها انها اذا لم يمنع الانا اذا اعدمنا للقوى اسما موضوعة اشتققنا لها من افعالها اسما كقولنا هي ناطقة للقوة التي تخص الانسان وهذه القوى التي ذكرناها تفعل اولا في اجسامها هذه الاحوال ثم بتوسطها تفعل في الاجسام الاخرى كما انها تحدث الحركة في نفس جرمها ثم بتوسطها تحدث حركة في اخر بالدفع الشرح المقصود من هذا الكلام بيان معنى قولنا ان هذه الكيفيات لازمة لتلك الصور بالطبع والمراد من قولنا انها لازمة لها ان هذه الاجسام اذا خليت ولم يمنعها مانع من خارج ظهر عنها هذه الكيفيات وقوله كما انها اذا تركت وطباعها فالمقصود من هذا التمسك ايضاح هذا وبيان وذلك لان لقائل ان يقول الصورة الواحدة كيف تقتضي حرارة ويبوسة او حرارة ورطوبة في جرم واحد فاجاب بهذا الكلام وقال كما يمكن ان تقتضي طبيعة واحدة حركة للجسم اذا كان خارجا عن مكانه الطبيعي وسكونه اذا كان حاصلا فيه ثم قال وليس يجب ان يكون صورة واحدة فمعناه ان الصورة الواحدة يمكن ان تقتضي الحركة باعتبار والسكون باعتبار والكيفية فاعلة باعتبار ومنفعلة باعتبار اخر قوله وهذه القوى التي ذكرناها اول القوى الجسمانية تفعل بما ذكر موضوعا تها معنى قولنا النار حارة بالطبع مثلا اي لها قوة تجعل جسمها حارا وبتوسطها تفعل في مجاورها ذلك اذا

كان

ذلك الحادر من شانه فعول وذلك لانه لا بد من اعتبار هذا القيد لان النار الملاصقة لمقعر فلك القمر لا تسخنه لما انه ليس من شان الفلك قبول الحرارة وغيرها من هذه الكيفيات قال الشيخ وهذه الاجسام يمكن ان تفارق اجزاؤها كلياتها فيمكن ان يكون لها حركة بسيطة طبيعية وذلك اذا فارقت كلياتها واما الجسم المتحرك بالاستدارة فلا يمكن البتة ان يسكن بالطبع لان الحركة الدائمة لا تنقطع ولا ايضا يمكن ان يتحرك بالاستقامة بالطبع لان هذا الجسم لا يمكن ان يفارق موضعه الطبيعي بالكلية ولا بالاجزاء الم يكن المبدا الاول في تحديد الجهات الشرح لا يجوز الحركة على كليات الاجرام العنصرية لكن يجوز الحركة على اجزائها فيمكن ان تفارق اجزاؤها كلياتها واذا فارقت تحركت اليها بالطبع واذا اتصلت بها سكنت بالطبع ومعنى الحركة الطبيعية

٢٧٧ هو ان الجسم اذا فارق موضعه الطبيعي بقاسر فاذا ارتفع القاسر عاد الى ذلك المكان ومعنى السكون الطبيعي هو انه اذا وصل الجسم اليه لم يخرج عنه الا بقاسر واما قوله الجسم المتحرك بالاستدارة فالمراد منه ان الجسم المحدد للجهات لا يسكن البتة ولا يقبل الحركة المستقيمة وهذا الكلام مع انه الحق بهذا الموضع فقد سلف بيانه فذكره هاهنا وقع تكرارا قال الشيخ ولا ايضا يحتمل الانفصال والانفكاك ولا الاحتمل الاندفاع الى جهة غريبة لكان في طبعه مبدا حركة مستقيمة كما علمت فتبين من هنا ان هذا الجسم لا يتحرك بغير الاستدارة ولا ايضا يسكن البتة بوجه من الوجوه فلا يكون اذا للنفس المحركة له ما دامت موجودة ان تقوى على ان لا تحركه لان هذا محال ولا هو على المحال فان هذا الجسم متحرك بالطبع وان لم يكن متحركا بالطبيعة الساذجة بل بالنفس الشرح المدعى ان الجسم المحدد للجهات لا يقبل الخرق والانفصال ويدل عليه هو ان المخروق يتحرك اجزاؤه الى التباعد فقد يعود للخارق والى الاجتماع عند زواله وذلك بالحركة المستقيمة وقد بان ان ذلك محال على المحدد للجهات قوله فتبين من هنا ان هذا الجسم لا يتحرك بغير الاستدارة ولا ايضا يسكن هذا ليس بنتيجة للكلام المذكور ولا فائدة فيه ايضا قوله فاذن هذا الجسم متحرك بالطبع وان لم يكن متحركا بالطبيعة للحركة بالطبيعة هو ان لا يكون للقوة المحركة بها شعور البتة ولا ارادة والحركة بالطبع تكون للقوة المحركة بها شعور ويكون بلا اختيار وارادة لكنها لما كانت لازمة لتلك القوة بحيث لا ينفك عنها سميت حركة بالطبع قال الشيخ فهذا الجسم بسيط لا محالة كما قلنا لانه لو كان مركبا من بسائط لكان غير ممتنع ان يعود الى ما عنه تركب بالافتراق وقد بينت امتناع الافتراق فيه الشرح قد ذكرنا فيما سلف ان الجسم المحدد للجهات بسيط لا تركيب فيه فلا فائدة في ذكره هاهنا قال ولانه بسيط فهو كري الشكل ولا يمكن ان يتشكل بالقسر بغير شكله والا فهو قابل للدفع واجزاؤه لاختلاف الوضع فهو قابل للافتراق وقد قيل ليس كذلك فاذن شكله واحد الشرح هذه المسئلة قد سلف ذكرها فما الفائدة في اعادتها ويشبه ان يكون انما اعادها جوابا لقائل ان يقول ان كونه بسيطا اقتضى ان يكون شكله كريا فلم

قال الشيخ لا يجوز ان يتشكل بالقسر بشكل آخر فجوابه انه يجوز ان يرتفع ذلك القسر وحينئذ يعود الى شكله
الطبيعي وذلك يكون بلا افتراق وقد بان انه غير قابل للافتراق المقالة الرابعة في
الاشارة الى الاجسام الاولى واشباع القول في قواها الشرح الاجسام اما ان يكون مركبة
من اجسام بسيطة واما ان لا يكون فان كانت مركبة منها فلا شك ان تلك البسائط يكون متقدمة
على تلك المركبات فلهذا سمي الاجسام البسيطة بالاجسام الاولى قال الشيخ قد ثبت ان في حيزنا
هذا اجساما منها تركيب المركبات ولا شك ان النار من جملتها وذلك لانها لا يوجد ابسط منه في
الحرارة وهو جسم في غاية الحرارة ونظن انه يابس ويأخذ المكان الى فوق فلا يخلو اما ان ٢٧٤
يكون ذلك لانه حار فيكون مكان الحار فوق مكان البارد او يكون لانه يابس فيكون مكان
اليابس فوق مكان الرطب وهذا القسم يظهر استحالته بالماء والارض فاذا القسم الاول صحيح
فاذن ينبغي ان يليه من تحته الجسم الحار الرطب ثم شاهدنا الماء باردة بالطبع رطبا ولا يوجد
جسم ابسط منه في البرودة والارض دونه في الخفة فالارض اذا باردة لانه البارد لا يعلو بالطبع
الحار كما بين والارض يابسة بلا شك فاذا الذي يعلو الماء هو الهواء حار رطب حتى يكون بينه
وبين الماء مناسبة ما في طبيعته فيكون يليه مجاوره في المكان وكيف لا يكون الهواء رطبا وهو من
اقبل الاجسام لحد الرطب ويبقى النار يابسة بالحقيقة كما هي في الظن لكن النار حرها اشد
من يبسها والارض يبسها اشد من بردها والماء برده اشد من رطوبته بل الهواء ايضا طبعه لكان
لقائل ان يقول انه يجمد حتى انه يسيل جسم حار الا انه ليس جموده بجمود الارض لان قبوله
للتخلخل شديد جدا فهو ارطب من الارض والهواء رطوبته اشد من حرارته وينتهي الاسطقسات
عند النار وهو معلوم انه لا يوجد اجسام ابسط منها في هذه الطبايع واكثر في هذه الكيفيات من
هذه فهي هي العناصر وان كانت في الوجود ايضا قد يخالطها غيرها الا انا نشك ان لها في جوهرها
شابهو الغالب في الخلط واياه نعني بالاسطقس الشرح ههنا مسائل المسئلة الاولى في
ان النار حارة محرقة خلافا لكثير من القدماء فانهم اتفقوا على ان النار التي عندنا حارة
محرقة واما النار البسيطة فقد قالوا انها ليست في غاية الحرارة والشيخ ابطل كلامهم
بوجوه احدها ان الماء اذا كانت القوى المسخنة حاصلة فيها فانها افادت السخونة فيها
في الغاية حتى يصير نارا محرقة والوجود يشهد بهذا وثانيها ان الحركة يجعل الهواء نارا
محرقة كما في الآلات النفخية فالحركة الدائمة الفلكية يجعل الكرة العالية من الهواء نارا محرقة
وثالثها ان كل حار وصل اليه احرقه وحدث من ذلك الشهب ولولا ان هناك نارا
لما كان الامر كذلك المسئلة الثانية النار يابسة ويدل عليه ان النار يجعل المادة
القابلة لليبوسة يابسة وهذا يدل على ان فيها قوة تجعل المادة القابلة لليبوسة يابسة
واذا كان كذلك فالاولى ان يجعل جسمها يابسا لوجود المقتضي لليبوسة فيه فثبت ان النار

المسئلة الثالثة الهواء حار رطب اما انه حار فلان الماء يصير هواء اذا استحكم
فيه التسخين وهذا يدل على ان طبيعته حارة فان قيل ما السبب في اناخة الهواء على قلل
الجبال في غاية البرد فنقول ذلك بسبب تصاعد اجزاء مائية بخارية يختلط بها ذلك الهواء
فانها بذلك الهواء فان قيل تلك الاجزاء المائية البخارية في الهواء الملاصق للارض
اكثر فوجب ان يكون الهواء فيه لقرب الارض ابرد فنقول شعاع الشمس اذا وقعت
٢٧٥ على الارض اسخنت الارض وسخونة وجه الارض يوجب سخونة الهواء القريب منه اما الهواء الذي
على قلل الجبال فلا يصل اليها سخونة الشعاع فلا جرم يبقى باردا في الغاية لتلك الاجزاء المائية
فان قيل اليوم الذي فيه يكثر الغيم والمطر اضعف بردا من اليوم الذي يكون الصحو التام
حاصلا فيه فلو كان ذلك بسبب ما ذكرتم من الاجزاء لما كان الامر كذلك فنقول ذلك انما يكون
من بخارات حارة رطبة جاءت من بقاع حارة ووقع عليها شعاع الشمس فاما اذا كانت
البخارات جاءت من مواضع باردة فلا نسلم ان البرد يضعف بل يزداد اما ان الهواء رطب فلانه
قابل للاشكال الغريبة بسهولة ولا نعني بالرطب الا هذا المسئلة الرابعة الماء بارد رطب
اما انه بارد فلان الماء المسخن يصير باردا عند زوال التسخين فلولا ان فيه قوة مقتضية للبرودة
لما كان الامر كذلك اما انه رطب فلان حد الرطب اما كون الجسم قابلا للاشكال الغريبة بسهولة
واما كونه سهل الالتصاق بالغير وكلا المعنيين حاصلان في الماء فوجب كونه رطبا المسئلة
الخامسة الارض باردة يابسة اما كونها باردة فلانه لا شك انها تبرد عند زوال المسخن الخارجي
من مسامتة الشمس والكواكب ولولا ان طبيعتها تقتضي البرد لما كان الامر كذلك اما كونها يابسة
فظاهر المسئلة السادسة زعم الشيخ ان ابرد العناصر الماء وخالفه ابو البركات البغدادي
فقال ابرد العناصر الارض واحتج بان الكثافة لازمة للبرودة والرقة لازمة للحرارة فلو كان
الماء ابرد من الارض لزم ان يكون اكثف والتالي ظاهر الفساد والمقدم مثله واحتج الشيخ بان
اللمس يجد البرد من الماء اكثر فدل على انه ابرد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله قد ثبت
في حيزنا هذا اجساما منها تركب المركبات معناه انه قد ثبت ان في حيز الاجسام الكائنة
الفاسدة اجسام مركبة ولا شك انها يكون مركبة من اجسام بسيطة قوله ولا محالة ان النار من جملتها
معناه ان من جملة البسائط التي يركب منها المركبات النار قوله وذلك لانه لا يوجد ابسط
منه في الحرارة هذا الكلام غير مفهوم جدا لانه لا معنى لكونه ابسط في الحرارة من غيره
وايضا فلانه جعل هذا الكلام علة لكون النار جزءا من المركبات ومعلوم انه غير صالح لهذا قوله
وهو جسم في غاية الحرارة فنقول الشيخ افتى بهذا ولم يبرهن عليه ونحن قد برهنا عليه
قوله ونظن انه يابس انما لم يجزم بكون النار يابسة وذلك لانه ان فسر الرطوبة بسهولة
قبول الاشكال الغريبة وعسر تركها فلا شك ان النار يكون رطبة ولا يكون يابسة لان النار
لها

الطف العناصر قوله وياخذ المكان الى فوق فالمراد ان مكان النار فوق مكان جميع
العناصر قوله فلا يخلو اما ان يكون ذلك لانه حار الى قوله فاذن القسم الاول فالمراد منه
ان العلة في كونها فوق جميع العناصر اما كونها حارة واما كونها يابسة والقسم الثاني والا لكان
الارض فوق الماء وهو محال فاذن الحق ان كونها فوق العناصر لكونها حارة فاذن مكان الحار
يجب ان يكون فوق مكان البارد قوله فاذن ينبغي ان يليه من تحت الجسم الحار
الرطب فالمراد منه ان الجسم الذي بعد النار الهواء وينبغي ان يكون حارا رطبا قوله ثم شاهدنا
باردا رطبا قوله المراد رطوبة الماء البلة المحسوسة لا الكيفية لانها لا تشاهد قوله
ولا يوجد جسم اسطقسي فالمراد منه ان ابرد الاجسام الماء وقد بيناه ذلك قوله والارض
دونه في الحيز فالمراد منه ان مكان الماء فوق مكان الارض قوله فالارض اذا باردة
اذا البارد الى قوله كما بين معناه ان الارض باردة لانه لو كان حارا لما كان الماء البارد
فوقه لان البارد لا يكون فوق الحار قوله والارض يابسة بلا شك فقد ذكرنا ان
اليبوسة اما عسر قبول الاشكال الغريبة او عسر الالتصاق بالغير او قوة التجفيف والتيبيس
ولا شك ان الارض يابسة على جميع التفاسير قوله فان الذي يعلو الماء وهو الهواء الى
قوله فيكون التثليثة يحاول في المكان الترتيب الذي عليه الوجود وهو ان النار فوق الهواء والهواء
فوق الماء والماء فوق الارض لان الهواء مناسب للنار في كيفية الحرارة وللماء في كيفية الرطوبة
قوله وكيف لا يكون الهواء فقد ذكرنا حد الرطب قوله بقي ان النار يابسة بالحقيقة فنقول
الرطوبة ان كانت عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة فلا يمكن ان يقال ان النار يابسة لان
الرطوبة ان كانت عبارة عن هذا كانت اليبوسة عبارة عن عسر قبول الاشكال الغريبة ولا شك
ان النار ليست يابسة بهذا التفسير فان قيل لم قلتم ان النار البسيطة ليست كذلك
فنقول لا شك ان النار البسيطة الطف العناصر والالطف اقبل للاشكال الغريبة وان
كانت الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير كانت اليبوسة عبارة عن عسر الالتصاق
بالغير ولو كان كذلك لما كان الهواء رطبا بل يكون يابسا فنقول اليبوسة لفظ مشترك يطلق
على عسر قبول الاشكال الغريبة وعلى عسر الالتصاق بالغير ولا شك ان النار غير يابس على التفسير
الاول لكنه يابس على التفسير الثاني قوله لكن النار حرها اشد فنسبتها الى قوله والهواء رطوبته اشد
من حرارته هذه الدعاوى اوردها بغير براهينها قوله وتسمى الاسطقسات عند الناس
اعلم ان الاسطقس الذي لا ينحل عن غيره ويتركب عنه غيره فماهيته مركبة من قيدين احدهما
سلبي وهو انه لا يتركب عن غيره والثاني اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وسبب تخصيص لفظ
الاسطقس بهذا المعنى هو ان الاسطقس في لغتهم عبارة عن الاصل والشي انما يكون اصلا
مطلقا اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه واذا عرف تفسير الاسطقس فنقول

الاسطقسات

هي هذه الاجسام الاربعة التي هي الارض والماء والهواء والنار وتسمى الاسطقسات عند الناس
قوله ومعلوم انه لا يوجد اجسام ابسط من هذه الطبايع واكثر في هذه الكيفيات من هذه
فمعناه انه قد ثبت ان الاجسام المركبة متركبة من هذه الاربعة وان هذه الاربعة غير مركبة
من شي فلهذا صارت اسطقسات وان هذه الاجسام اشد في هذه الكيفيات من المركبات
لان كيفية المركبات منكسرة بعضها بالبعض قوله فهي هي العناصر تعني هذه الاسطقسات
هي العناصر قوله وان كانت في الوجود تخالطها غيرها معناه ان هذه العناصر
غير باقية على بساطتها لمخالطة غيرها بها قال الشيخ ومعلوم ان المركب جوهر مركب من جوهر جرم
لطيف وجوهر كثيف هو من جوهر الارض والسيال هو من جوهر الماء واما اللطيف فبين انه
ان كان بحيث يشتد حره حتى لو انفعل لاحرق كان نارا وان كان بحيث يلين حتى حينئذ كان
هواء وان اللطيف المشتد الحر موجود في العالم مثل الهواء العالي الذي اذا تحرك ووصل اليه احرقه
وحدثت الشهب وكيف لا يكون في غاية السخونة والحركة تجعل الهواء محرقا في الآلات النفخية فكيف
الحركة الدائمة الفلكية وينتهي المواضع الطبيعية للاجسام القابلة للكون والفساد ببسايطها و
مركباتها اذ مكان المركب في حيز البسائط كما يعدم ~~بالانتهاء الكلي عند~~ انتهاء الكون عند النار
الشرح هذه حجة اخرى على ان المركبات متركبة من هذه العناصر الاربعة وتقريرها
لا شك ان المركب مركب من جوهر لطيف وجوهر كثيف ولا شك ان الكثيف منه يابس منعقد ومنه
سيال رطب فالكثيف اليابس من جوهر الارض والسيال الرطب من جوهر الماء واما اللطيف فان كان
بحيث يشتد حره بحيث لو اشتعل لاحرق كان نارا وان كان يلين حتى كان هواء والمشاهدة دلت
على ان المركبات تركبت من هذه الاربعة قوله اللطيف المشتد الحر موجود المراد من هذا اثبات
كون النار الصرفة حارة محرقة وقد بينا ذلك قال الشيخ ولا يمكن ان يوجد خارجا عنه جسم
من طبايع هذه الاجرام ولا جسم مركب منه فتبين ان من حيز فلك القمر يبتدي الحيز الكلي
المشتمل على الاجسام الابداعية ويوجد متحركا على الدور فاذن من الارض الى فلك القمر حيز
الاجسام القابلة للكون والفساد ومن ~~فلك القمر حيز الاجسام القابلة للكون والفساد ومن~~
فلك القمر الى آخر العالم حيز الابداعيات الدائمة الحركة ولا حيز خارج الحيزين وسيعرف من الاصول
التي سلفت ان الفلك خارج عن الطبايع الاربع وانه ليس بخفيف ولا ثقيل بوجه من الوجوه
وانه حي دون نفس الشرح قد ذكرنا ان الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الفلكية فهي
الاجسام الابداعية واما العنصرية فهي الاجسام القابلة للكون والفساد وقد بينا ان لكل واحد
منها حيزا طبيعيا والاجسام الابداعية احيازها خارجة عن احياز الاجسام الكائنة الفاسدة
وانه لا يوجد في حيز الابداعيات جسم قابل للكون والفساد لانه اما ان يتكون هناك
او يدخل من حيز الفاسدات فيها والقسمان بين فسادهما وقد ثبت ان الفلك ليس بثقيل

ولا خفيف لان الثقيل هو الذي يتحرك بالطبع الى الوسط والخفيف هو الذي يتحرك عنه
بالطبع وهما حركتان مستقيمتان والفلك قد ثبت انه غير قابل للحركة المستقيمة قال
الشيخ وليس لقائل ان يقول ان من الممكن ان يكون جسم قابل للكون والفساد وليس باسطقس
فان الجسم القابل للكون والفساد خالع لصورته لعلة لا محالة مغير ولابس صورة اخرى
لامتناع خلو الهيولى عن الصور كما قيل في المبادي وهذه الصورة الاخرى ليس من شانها
ان تلايم الاولى والا لما كان اختصاصها بالمادة عقيب ادبارها عنها لا محالة ان هذا الجسم اذا
خلط مع اخر فيه الصورة التي هي قوية فتفاعلتا انه يحصل منهما جسم مركب ويكون هو اسطقس
المركب قال الشيخ هذا الكلام سوال وجواب اما السوال فهو ان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون جسم قابل للكون والفساد ولا يكون اسطقسا للمركب وجوابه هو ان هذا الجسم اذا
٢٧٨ خلع صورة فلا بد وان يلبس صورة اخرى لان الهيولى لا تخلو عن الصور وهذه الصورة لا
تكون ملائمة للصورة الاولى فاذا ركب معه جسم مقابل له في الكيفية فلا شك انه يحصل بينهما
فعل وانفعال ويحدث جسم مركب فلا يعني بكونه اسطقسا للمركب سوى انه يحصل من خلطه مع
جسم فيه ضد قوته مركب قال الشيخ وليس لقائل ايضا ان يقول ان الارض والماء والنار والهواء
ان وجدت على هذه الطبايع التي اشرنا اليها بالصحة فانها غير بسيطة وكيف وكل واحد مما يتحرك
الى احد الاحياز فانما يتحرك لغلبة واحد منها ~~وكل واحد منها~~ وكل واحد من المركبات اذا خلص
عن احياز واحد منها رجع اليه وههنا تبين باذنى تامل الشيخ المقصود من هذا الكلام
لم يظهر لي فغيري اي بما يعرفه قال الشيخ ويناظر ان هذه الاجسام لا تستحيل في كيفياتها بل انما
انما تسخن لان الحرارة النارية تخالطه من خارج او لانها تكون كامنة فيه فتظهر اما الوجه الاول
فظهر بطلانه ان هذه الاشياء تسخن بالمحاكة والحركة ولا يكون هناك نار وردت من خارج
في الطيه والانسان يغضب فتسخن جميع اعضائه من غير نار وردت عليه من خارج تخالطه
واذا حك جسم جسما فليس يمكن ان نارا انفصلت من الحاك ودخلت في المحكوك ولا بالعكس
لانه ليس ولا لواحد منهما برد بانفصالها فتسخن الاخر بفقدها فيه بل كلاهما يسخنان ظاهرا وباطنا
الشيخ المذهب الحق هو ان هذه العناصر تستحيل في كيفياتها فالحار يصير باردا والبارد يصير
حارا واليابس يصير رطبا وبالعكس ومن الناس من زعم انها لا تستحيل في كيفياتها بل الماء انما
يسخن لان الحرارة النارية ترد عليه من خارج او لانها تكون كامنة فيه فتبرز والشيخ ابطل
هذين المذهبين اما المذهب الاول فابطله بوجوه احدها ان الجسم قد يسخن بالحركة من غير
ورود نار عليه من خارج وثانيها ان الانسان يغضب فيسخن جميع اعضائه من غير ورود
نار عليه من خارج وثالثها انه اذا حك جسم جسما فانهما يسخنان من غير ورود نار من
خارج فهذا يدل على ان الارض يسخن من غير ورود نار من خارج فان قيل لم لا يجوز ان يقال

ان نارا برزت من الحاك ودخلت في المحكوك او بالعكس فنقول لو كان كذلك لوجب ان يبرد
ما انفصلت عنه النار ويسخن الاخر بانفصال النار عنه ودخولها في الاخر وليس الامر كذلك لانهما
يسخنان ظاهرا وباطنا قال الشيخ واما الكمون فليس له معنى البتة لان الجسم يوجد
باردا في جميع اجزائه الظاهرة والباطنة ثم يسخن في جميعها فلو كانت النار كامنة في جزء
منه ثم ظهرت في جزء اخر لكان للحرارة موجودا في ذلك الجزء ثم انتقل عنه وظهر في ذلك
الجزء مثل البرد الذي كان موجودا في الجزء المنتقل اليه وليس كذلك ولذلك الصلب يلين
واللين يصلب والعلة في هذه العلة اعني الاستحالة لا الكمون ولا المخالطة لوارد من خارج ٢٧٩
الشيخ لما ابطل المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو ان الحرارة
كانت كامنة فبرزت الى الظاهر فتسخن الجسم والبرهان المذكور هو ان النار لو كانت
كامنة في الباطن ثم ظهرت الى الظاهر فوجب ان يخرج الجزء من الباطن الى الظاهر و
حينئذ وجب ان يخلف البرد في الباطن وليس الامر كذلك لان جزء الباطن مساو به لجزء
الظاهر قال الشيخ ويناظر ان هذه الاجسام وان كانت اسطقسات فانها ليس
من شانها ان يستحيل بعضها الى بعض والحق خلاف هذا وقد يمكن ان يبين ذلك بوجوه
شتى الا ان اعتبار المشاهدات اولى بمثل هذا الموضع وذلك انا رأينا الماء الغريب
انعقد حجرا جامدا في زمان غير محسوس وقد ليكن الحجر جوهرا ارضيا لا محالة انما انعقد
عن تمام الارضية اجتماع ما فيه وادنى رطوبته ويمكن ان نزال فنعود كلسا وان
نزل الكلس حتى يعود رمادا وقد يمكن بالحيل ان يحلل الجسم الصلب ماء وان يدام عليه الحيلة حتى
يصير ماء لا اذا كان فيه كيفية ما باقية فلا يبعد على الايام ان يبطل تلك الكيفية وقد رأينا من حلل
اجساما صلبة بمياه حادة وتحيل اخرى واذا كان الامر على هذا فالمادة بين الماء والجوهر الارضي
مشتركة وليس ولا لاحدى الصورتين لها ملازمة بل يصح انتقالها من صورة الى صورة اخرى
الشيخ بعد هذه الاجسام ان كان في الكيفية فيسمى ذلك استحالة وان كان في الصورة
سمى ذلك كونا وفسادا فالفساد هو زوال الصورة والكون هو حصول صورة اخرى ومن الناس
من منع الكون والفساد وللشيخ على فساد هذا المذهب نوعان من الادلة احدهما ادلة عقلية
والثاني اعتبارات حسية والمذكور ههنا الاعتبارات الحسية فقدم بيان ذلك في الماء والارض
وسئل الذي يدل على ان الماء ينقلب ايضا هو انا نرى الماء ينعقد حجرا فان اهل الاكسير يعقدون
الماء حجارا صلبة واما انقلاب الارض ماء فان اهل الحيل يتخذون مياها حادة ويحلون فيه احجارا
صلبة حجرية فدل هذا على ان بين الماء والارض مادة مشتركة وليس لاحد الصورتين ولا واحدة
منهما لازمة لها وانه يصح تبدلها قال الشيخ ثم الهواء قد نشاهده وهو هواء صحو يغلظ
دفعة فيستحيل اكثره او كله ماء او ثلجا ويسقط على ما تحته ويصحى كرة اخرى في غاية ما يكون الهواء
وبردا

الصحو ثم لا يلبث ان يعاط دفعه اخرى ويستحيل كذلك فيحدث الغيم لا عن بخار البته يصعد او
يرد من موضع بل عن ضباب ينزل ويتصل بوجه الارض وهذا فى قلل الجبال البارده فرايتا
ذلك يثبت على الدور حتى يجتمع فى مثل مده من الثلج والبرد امر عظيم كله هوآ قد استحال
ماء والعين تشاهده وتراه لانه يكون تحت البصر يحيط بجملته اذا لطف الفاعل لذلك التبريد
فى الهوا مثل العرصه وانت قد تضع الجمد فى كوز صفر فتجد فى خارجه من الماء المجتمع على سطحه
كالقطر سيالة قدر صالح ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشح لانه ربما كان ذلك حيث لا يماس
الجمد وكان فوق مكانه ثم لا يجد مثله اذا كان الماء حارا والكوز مملوا ثم قلما يجتمع مثل ذلك داخل
الكوز حيث لا يماسه الجمد فليس ذلك برشح البته وقد يدفن القدح فى جمد محفور حفرا مهندما
عليه ويسد راسه فيجتمع فيه ماء كثير وان وضع فى الماء الجارى الذى يغلى مده ويسد راسه ٢٨٠
لم يجتمع شى واذا بطل ان يكون على سبيل الرشح فلا يخلو اما ان يكون على سبيل انه جاذ
القدح او الكوز من الهوا قد استحال ماء او ان المياه المنبثة فى الهوا انجذبت الى مشاكلها فى
البرودة وهذا القسم الثانى محال وذلك انه ليس فى طبيعة الماء ان يتحرك الا على الاستقامة
الى السفل ولو كان يجوز ان يتحرك كيف اتفق لكان العطرات اذا خلى عنها عند مستنقع
ما عظيم كثيرا باردا وعند مجمع جمد كثير ان يميل اليها عن جهتها المستقبلة فاذن ليس على
سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فبقى ان يكون على سبيل استحالة الهوا ماء فيكون اذا الماء
مشاركه يستحيل الماء ايضا عند التبخير هوا الشرح لما فرغ من اقامة البرهان على
انقلاب الماء ارضا والارض ما شرع فى اقامة البرهان على ان الهوا ينقلب ماء والماء ينقلب
هوا اما ان الهوا ينقلب ماء فقد احتج عليه بوجهين الحجة الاولى انه قد شوهد الهوا انصا
فى قلل الجبال ثم ضربه برد فيكثف ثم يتعقد دفعه سحابا وينزل ثلجا ودما ثم شوهد الصحو كرة اخرى ثم ينعقد
مرة اخرى ويدوم ذلك الى ان ينعقد من هذا الوجه ثلج عظيم وانعقاد ذلك دفعه ليس يكون عن
بخار يصعد اليه ولا عن ضباب ينساق ونحو ناذ اليس ذلك الا الهوا استحال ماء الحجة الثانية
ان الاناء اذا برد بالجمد ركبه قطرات من الماء وهذا مشاهد فاما ان يقال ذلك الماء كان حاصلا
قبل تبرد الاناء او يقال انه ما كان حاصلا فان كان الاول فاما ان يكون من الماء الذى فى الكوز
وهو على سبيل الرشح واما ان لا يكون من ذلك بل يكون قطرات مبثوثة فى الهوا فاذا برد بسبب الاناء
نقلت تلك القطرات ونزلت اما الرشح فمحال اما اولا فلان تلك القطرات يكون فى غير موضع الرشح
واما ثانيا فلانه لو كان الامر كذلك لوجب ان يكون حصوله من الماء الحار اكثر ولا يجوز ان يكون
ذلك بسبب انجذاب المياه المبثة فى الهوا الى مشاكلها فى البرودة لانه لو كان كذلك لوجب ان
ينزل تلك العطرات عند مستنقع ماء عظيم كثير بارد وعند مجمع جمد كثير وليس كذلك فاذن
ليس ذلك الا باستحالة الهوا ماء فاذن بين الماء والهوا مادة مشتركة واما فلان الماء يصير هوا
بالتبخير قال

قال الشيخ ثم الهوا يستحيل عند التحريك الشديد محرقا وقد يعمل لذلك الات فتمنع
تحريكا شديدا على صورة المنافخ فيكون ذلك الهوا بحيث يشتعل فى الخشب وغيره وليس النار
الا الهوا بهذه الصفة فلا يخلو ايضا اما ان يكون قد استحال نارا وهو يكون النار قد انجذبت الى
حيث ينال حركة وهذا يبطل بمثل ما يبطل به انجذاب الماء ثم نحن نشاهد الخشب تمسه نار
صغير مشتعل بها ثم ينفصل عنه على الاتصال نار بعد نار فانه ليس شى من نيران الاشتعال
يثبت زمانا البته بل ينفصل وينطفى ويتبعه آخر وبعد ذلك فان الباقى يبقى جمر يسرى اليه النار
٢٨١ فى ظاهرها وباطنها ومن المستحيل ان يكون فى ذلك الخشب من النار الكامنة مايه ذلك
القدر بل النار الباقية فى الجمرة وحدها لو كانت كامنة فى خشبتها لكانت كثيرة فان من
المعلوم انها بعد الانتشار اضعف منها عند الاجتماع والكمون وكان يجب ان يكون فى
تكمنها اكثر تسخينا واشد احراقا وقد كان قد يوجد فى الخشب لا محالة اقل حر مثل الجمر
فاذا ليس للكمون وجه ولا ايضا للظن من لعله يظن ان نارا كثيرة وردت من خارج فبقى ان
يكون على سبيل الاستحالة فيظهر اذن ان من شان هذه العناصر ان يكون بعضها من بعض ويفسد بعضها
الى بعض فانها ما دامت يعتبر فى الكيفيات نفسها فهى مستحيلة واذا يغير فى صورها فسد
ما بطلت صورته وكان ما حدث صورته وانها اذا كانت انما تختص بهذه الصورة باستعداد
عرض لها مخصص فقبلت من خارج تلك الصورة على ما وصفنا فى المبادى الشرح هذا الفصل
مشتمل على بيان ان الهوا ينقلب نارا واحتج عليه بان الكبار الحداد الحى عليها بالنفخ وحفق الهوا فيه
ومنع من ان يدخل الهوا فيه ويخرج عنه طاقه عن قرب يصير مسافة نارا يحيث يشتعل
فى الخشب ثم يقول ذلك الهوا اما ان يقال انه استحال نارا واما ان يقال انجذب النار اليه
واما ان يقال كانت النار كامنة فظهرت لا جائز ان يقال ان ذلك على طريق الانجذاب
لان النار لا يتحرك الا الى استقامة الى العلو ولا جائز ان يقال ان ذلك على طريق الكمون
لانه يستحيل ان يكون فى ذلك الخشب من النار الكامنة مايه ذلك المقدار الباقى فى الجمر
ولا حرق والكمون اجمع لها والمنتشر اضعف بانها من المشتعل بلا طل بعدان القسمان
تعين ان الهوا انه من استحال نارا فاذن بين النار والهوا مادة مشتركة قال الشيخ فاذا عرض
لها الاستحالة فى الكيف واشتد ذلك حدث الاستعداد للصورة التى يناسبها ذلك الكيف فزال
الاستعداد الاول فحدث الصورة الاخرى لتخصص الاستعداد بها عند اشتداد الكيفية
التى يناسبها لتلك الصورة الاخرى تقع اليها الاستحالة دفعه والكيفية تقع الاستحالة اليها فى زمان
فانه ليس يمكن ان يقع اسداد الكيفيات بعد الصورة التى هى غيرها الا ان يكون تلك
الكيفية تجعل المادة اولى بتلك الصورة لمناسبتها لها وذلك بان تزيد فى استعدادها ويفسد
الاستعداد الاول ثم يقع الاستعداد الخاص الا لاستكمال من عند الجود الفايض على الكل الذى يلبس

(marginal notes: التى ؟ — ان لا — من ؟ — الى السعير اقول — فان لا — وبطل الاول واما حدث الصورة الاخرى ؟ — وبطل الاول واما حدث الصورة)

كل استعداد كامل يحصل في طبع الاجسام كما قال الشيخ ههنا مسئلتان المسئلة الاولى في
بيان سبب حدوث زوال الصورة وحدوث صورة اخرى والسبب في ذلك هو انه اذا
كان جسم موصوفا بكيفية فاذا استحال في تلك الكيفية واشتد حدث في تلك المادة استعداد
لقبول صورة مناسبة لتلك الكيفية وهذه الكيفية لما كانت منافية للكيفية الاولى كانت
مبطلة لاستعداد الصورة السابقة واذا زال استعداد الصورة السابقة زالت تلك الصورة
حدثت الصورة الاخرى فهذه الكيفية جعلت المادة اولى بهذه الصورة لمناسبتها لها فاذا
حصل الاستعداد فاضت الصورة من الجود الالهي المسئلة الثانية في الفرق بين
حدوث الصورة والكيفية فحدوث الصورة يكون دفعة وحدوث الكيفية يكون على التدريج
والحجة فيه هو ان الحركة في الصورة انما يكون بتعاقب صورة لا يوجد واحد منها اكثر ٢٨٤
من آن واحد وعدم الصورة المقومة موجب لعدم بالذات فاذن لا يبقى شيء من تلك
الذوات زمانا وكل متحرك فانه موجود في زمان الحركة فاذن لا شيء من المواد يتحرك
في صورها قال الشيخ ومن فاسد الظنون ظن من راى ان النار يتحرك الى فوق بالقسر والارض
تتحرك الى اسفل بالقسر وكيف والاعظم يتحرك اسرع خصوصا ظن من يظن من هو ان هذا
القسر ضغط وان النار يعلو الهواء والهواء يعلو الماء والماء يعلو الارض بسبب ضغط
الكثيف اللطيف من فوق وكيف والاندفاع عن الضغط خلاف جهة الضاغط اخرى وكان
انضغاط الاعظم ابطا فمن هذا غلط من ظن ان الاجسام كلها تهوي الى السفل ولكن
الاكثف يهبط الالطف الشرح ظن بعض الحكماء ان حصول الارض في المركز
ليس بطبعي وحصول الماء فوق الارض ليس بطبعي وكذلك حصول الهواء فوق الماء وحصول
النار فوق الهواء بل هو قسري والسبب في ذلك ان هذه الاجسام كلها طالبة للمركز لكنها
متفاوتة في الثقل فالاثقل اسبق اليه فاذا حصل فيه ضغط الاخف فضغط الاخف حتى
يتهدله الاستقرار في السفل والاولى ان يذكر هذا المذهب في الموضع الذي بين فيه
ان لكل واحد من هذه العناصر حيزا طبيعيا فاذا فارقت احيازها بالقاسر فعند زوال ذلك
القسر يعود بطباعها الى احيازها الطبيعية والحجة في بطلان هذا المذهب هو انه لو كان
الامر كذلك لكان كلما كان الاخف الاعظم وجب ان يكون طفوه ابطا لان الحركة القسرية
يكون هكذا لكن الامر بالعكس فان الهواء الذي تحت الماء كلما كان اكبر كان طفوه اسرع وكذلك
حركة النار العظيمة الى فوق ليست ابطا من حركة النار الصغيرة فنعلم ان هذه الحركات طبيعية
قال الشيخ وينبغي ان يعلم ان هذه الاجسام يقبل التكاثف والتخلخل بان يصير جسم
اصغر مما كان من غير فصل جزء منه او اكبر من غير وصل جزء به وذلك بين من القارورة
تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون وقع الخلا وهو محال واما ان يكون الجسم

الد

الكاين فيه تخلخله القسر الحامل اياه على تخليه المكان ثم تكثف برد الماء او يتكاثف بطبعه فرجع
الى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه وهذه الادقاق والاواني
التي تنصدع عند غليان ما فيها او تسخنه اما من طبعه او من نار توقد عليه لا يخلو اما ان يكون
ذلك الانصداع لاجل حركة تعرض لما فيها مكانية قوية من تلقاء نفسها او لحركة تعرض لها من محرك
دافع او من حركة لها في باب الكم بتخلخل وانبساط لا يسعه مثله سطح الوعاء والقسم الاول محال
لان تلك الحركة اما ان يكون فيها الى جهة واحدة او الى الجهات كلها فان كانت الى جهة واحدة
فان نقل الاناء وحمله ربما كان اسهل من صدعه فيجب ان ينقل الاناء ويحمله في الاكثر الامر لا ان ٢٨٢
يصدعه وان كانت الى جهات مختلفة فيجب من ذلك ان يكون طبيعة متشابهة تعرض فيها ان
تحرك حركات بالطبع مختلفة وهذا محال وان كان انما يحرك مثلا لدافع يدخلها يظن مثلا ان النار
يداخل الماء المغلي فيصير اكبر حجما فيصدع الاناء فلا يخلو اما ان يدخل ثقبا خالية فان الخلا ممتنع وايضا
اذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب ان يكون على ما هو عليه واما القسم الثاني فلا يخلو اما ان يزيد في
الحجم مع مماسة سطح الجسم الذي فيه قبل النفوذ في ثقب يحدثه فيه او بعد ان ينفذ ويدخل وكلا
القسمين باطل اما مع المماسة فان نفس المماسة لا يوجب زيادة حجم الشيء نعم ربما كان المماس يدفع
ويضغط بقوته الى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ومضطرة اليها فلا يجب من ذلك ان يصدع المحتوي
على المدفوع بل ينتقل على ما بينا على انه كثيرا ما يعرض ذلك لا بسبب نار واصلة من خارج بل ان
المحتوى يتصدع من تلقاء نفسه ومحال ان يقال ان الانصداع واقع لزيادة الحجم بسبب المخالطة من النافذ الثاقب
فنقول ان هذا ايضا محال لانه لا يخلو اما ان يكون الزيادة في الحجم في الانصداع او يكون قد كان الحجم زاد
قبله وكلا القسمين محال اما الاول فلان كل نار قد نفذ فيه قد يوجد في العمق قبل كل آن يعرض آن اخر كان
فيه نافذا لان النفوذ يجاوز السطح بالحركة ويكون له مسافة ما فتلك المسافة منقسمة ففي بعضها
قد كان نافذا ايضا فقد كان الحجم زاد قبل ان يصدع وهذا محال لوجهين احدهما ان الاناء الذي
ملأه شيء لا يسع فيه ما هو اكثر منه حتى يشقه الى ان يشقه والثاني ان الحجم اذا صار اكبر كان يشق
لانه اكبر فيجب ان يكون قد شق قبل ان يشق الكلام الا ان يقال انه دخل شيء وخرج شيء مثله فيكون
الحجم لم يزد الى وقت الشق ثم يرجع المسئلة من الراس في القدر الذي اذا حصل فيه شيء لم يخرج مثله
فقد بطل ان يكون لحركة الصادعة من جهة حركة استقالية تعرض لما في الاناء من تلقاء نفسه وبطل
ان يكون لدفع يعرض من دافع وليس يجوز ان يكون الى جهة واحدة فينقل الا انه يقبل ان يشقه فيه
بقي انه انما يعرض لانبساطه وانه ينبسط وليس بالدفع القوي والتمدد فيكون قد ازداد حجم
جسم لا بداخله جسم اخر اما وهو باق يعد على صورته في كليته واما ان بعض اجزائه استحال
الى صورة اخرى يقتضي كما اكثر واما وجميعه استحال الى مقدار اكبر الشرح الغرض من هذا
الكلام اثبات التخلخل والتكاثف في الاجسام العنصرية ويجب ان يفسر اولا التخلخل والتكاثف

السفر الاول

اما التخلخل فهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه من الخارج شي ومن غير ان يحدث
في باطنه الخلا واحتج الشيخ على هذا المطلوب بامرين الاول ان القارورة تمص ثم تكب على الما
فيدخلها الما فاما ان يكون ذلك لحصول الخلا وهو محال للبيان الذي سلف واما ان يكون
لان الجسم الكاين فيه تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخليه المكان ثم كثفه برد الما او تكاثف
بطبعه فرجع الى حجمه الطبعي عند زوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه وهو المطلوب
الثاني ان الاواني تنصدع عند غليان ما فيها فذلك الانصداع اما ان يكون لحركة ما فيها واما
ان يكون لحركة امر خارج عنها فان كان لحركة ما فيها فاما ان يكون لحركة مكانية واما ان
يكون لحركة كمية تخلخل وانبساط لا يسع مثله الانا ومحال ان يكون لحركة مكانية لان تلك الحركة
اما ان يكون الى جهات مختلفة فان كانت الى جهة واحدة وجب ان ينقل الانا لان نقل الانا
اسهل من صدعه وان كانت الى جهات مختلفة لزم من ذلك ان يكون الطبيعة المتشابهة تفعل
حركات تختلف بالطبع وهو محال وان كان لحركة شي خارج مثل ما يظن ان النار تداخل المغلي
فيصير اكثر حجما فيصدع الانا فلا يخلو اما ان يدخل مساما خالية واما ان يحدث نقبا ويدخل فيها
ومحال ان يدخل مساما خالية لان الخلا محال وبتقدير صحته فاذا امتلات النقب الخالية لم يجب
ان يزداد حجم الجسم كله بل وجب ان يكون على ما هو عليه وان احدث النقب فلا يخلو اما ان
يزيد في الحجم قبل النفوذ في النقب المستحدثة واما ان لا يزيد بعده والاول باطل لان نفس المماسة
لا يوجب زيادة الحجم بعد ما كان المماس يدفع ويضغط بقوته الى جهة مخالفة لجهة حركته فلا يجب
من ذلك الانصداع والثاني محال لانه لا يخلو اما ان لا يكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع
واما ان يكون حاصلة قبل الانصداع والاول محال لان النفوذ بالحركة وكل حركة مستقيمة لانها
في مسافة منقسمة فلا يفرض ان في زمان النفوذ الا وكانت الزيادة حاصلة قبلها لكن حصول
الزيادة قبل الانصداع محال لوجهين احدهما ان الانا الذي ملاه شي لا يتسع لما اخر حتى يسعه
الى ان يسعه وثانيهما ان الانشقاق اذا كان لحصول الزيادة فاذا كانت الزيادة حاصلة قبل
الانشقاق لزم حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال اللهم الا ان يقال دخل شي وخرج
شي فيكون الحجم لم يزد الى وقت الانشقاق ثم يعود الاشكال بعينه في القدر الذي اذا دخل لم
يخرج مثله ويمكن ابطال هذا القسم بما هو اظهر وهو ان الانا ينصدع من غير وصول نار من
خارج بل لان المحوى يسخن من تلقا نفسه كالخمر يسخن في الدن حتى يصدع الانا ولما بطلت هذه
الاقسام ثبت ان الانصداع انما يكون لانبساط الجسم الذي فيه وازدياده لا لتداخل جسم اخر
فيه وهو المطلوب ثبت ان العناصر قابلة للصغر والكبر والتخلخل والتكاثف قال
الشيخ وينبغي ان تعلم ان هاهنا برودة وحرارة تفيض من القوى الفلكية خارجة عن العنصريات
والا فكيف برد الافيون اقوى مما يبرد الما والارض والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الاضداد
وكيف

وكيف يفعل ضوء الشمس في العيون العشي والنبات بادنى تسخين ما لا يفعله النار بتسخين يكون فوقه
او مساويا له بل هاهنا قوى تفيض من تلك الاجسام في هذه الاجسام اذا تركبت وربما كانت مجانسة
وان لم يكن هذه القوى موجودة في تلك الاجرام او اشيا اخرى غيرها تحتاج في افاضة ذلك مجراها
وينبغي ان الحرارة من قوى البسايط اذا صادفت مادة مختلطة من رطب ويابس حللت الرطب
الذي فيه فازداد قبول الجزء الرطب حتى اذا ابانته عنه بالتبخير اجتمع له اليابس وصلب فتحصل عنها
في اول الامر تلين ما اذا كان دافي البارد ذلك الجسم كثفه فصار تكثفه اشد مما كان اولا اذا اليابس
فيه الآن اكثر ثم اذا فنيت الرطوبة باسرها بقي يابسا لا اجتماع له لان الاجتماع انما كان بالنداوة
وقد تتجرد وربما سخنت الحرارة من الشي ظاهره ويبرد باطنه بالتعاقب الجاري بين الطبايع المتضادة
وليس معنى هذا التعاقب ان الحرارة والبرودة تنتقل وتتحرك من جزء الى جزء لانها تستشعر بضدها
فتنهزم عنه بل اذا استولى ضد الشي غصب القوة المسخنة التي فيه او المبردة بعض المادة المطيفة به المنفعلة
عنه فبقي المنفعل اقل مما كان واذا قل المنفعل اشتد فيه الفعل وقوي وظهر ثم اذا سلمت المادة
له كلها انتشر التاثير في الكل فضعف فاذا اتفق ان كان في شي واحد قوة مسخنة ومبردة فايهما
غلب على الظاهر قوي فعل ضده في الباطن الا ان يغلب فيغصب جميع المادة ظاهرها وباطنها
وقد يفعل الحقن ضد فعل التبخير مثلا ان الحرارة اذا اخرجت الجوهر المسخن في الباطن ضعفت الحرارة
الباطنة وان البرودة اذا حقنت الجوهر المسخن في الباطن قويت الحرارة الباطنة فلهذا توجد الاجواف
في الصيف ابرد والبرودة ربما خلخلت الشي بالعرض فقوي الحرارة في باطن الجسم للاحتقان ثم باستيلائه
على البرودة وعلى المادة والبرودة تفعل في جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة فتصلب المركب من يابس ورطب
اذا امكن حينئذ ان يعرض ما قلنا من تقوي الحرارة الباطنة ويمكن ان لا يعرض فلا يزول التصليب البتة
بل لا يزال يشتد الشرح وينبغي ان تعلم الى قوله او اشيا اخرى غيرها تحتاج في افاضة ذلك
مجراها اقول الغرض من هذا الكلام اثبات القوى الفايضة من الاجسام الفلكية على
الاجسام العنصرية وانها قابلة للتاثيرات السماوية اما البرودة فلانا نعلم ان الافيون يبرد فوق ما
يبرد الما والارض فلولا ان فيه برودة زايدة على ما في العنصرين الباردين لما كان الامر كذلك لان
البرودة التي في الافيون حينئذ تكون اضعف من برودة الجزء البارد فيه لانه مكسور بضده فاما
الحرارة الفايضة من القوى الفلكية فلان حرارة ضوء الشمس تؤثر في عين الاعشى والنبات ومثل تلك
الحرارة او اقوى منها من الحرارة النارية لا يؤثر فيها فلو لم يكن هناك حرارة اخرى فايضة من القوى
الفلكية لما كان الامر كذلك وايضا فلانا نجد في المركبات قوى لا نجدها في بسايطها مثل ما في
الترياق ونحوه ولولا ان هذه القوى زايدة على ما في البسايط لما كان الامر كذلك قوله وينبغي
ان تعلم ان الحرارة من قوى البسايط الى قوله وقد يحدث اعلم ان الجسم اذا كان مركبا من جسم
رطب وجسم يابس فاذا عملت الحرارة فيه فانها تحلل تلك الرطوبة وصار ذلك الجسم لينا ثم اذا اشتد

عنه الاجزا الرطبه بالسحر صار يابسا صلبا بعد ما كان لينا نا دا صادنه البرد صار اكثف مما
كان ادلا ان الحر اليابس فيه اكثر مما كان ثم اذا فنيت الرطوبة باسرها صار متفتتا لا اجتماع
فيه لان الاجتماع انما يكون بالرطوبة واتفقت الرطوبة بالسحر قوكـــه وربما يسخن الحران
من الشي الى قوله ظاهرها وباطنها اعـلم ان الحرارة اذا علبت على ظاهر جسم فانه يبرد باطنه
لا بمعنى ان البرودة سقل ويتحـركه من حيز الى حيز لان الانتقال على العرض محال ولا بمعنى
انها شعر بضدها فيهزم عنه بل بمعنى انه اذا غلب ضد الشي عصب القوى المسخنه التى فيه ٢٨٦
او القوى المبردة التى فيه بعض المادة اللطيفه به المنفعله عنه فحينئذ تبقى المادة المنفعله
عن تلك القوى اقل مما كانت واذا قلت المادة المنفعله اشتد فيه تاثير القوة الفاعله اما اذا
كانت المادة سليمة لم يشتد تاثير القوى فى كلها فلا جرم ضعف الفعل فعلى هذا اذا كانت فى
شى واحد قوى مسخنه ومبردة فانهما استولى على الظاهر قوى فعل ضده فى الباطن الا اذا غلب
احدهما فانهما يعضد جميع المادة ظاهرها وباطنها قوكـــه وقد يفعل الحص الى قوله فلا يزول
الصلب بل لا يزال يشتد اعلم ان الحص يفعل ضد السحر فان الحرارة اذا عرضت للجوهر المسخن
فى الباطن ضعفت الحرارة فى الباطن والبرودة اذا احتبست الجوهر المسخن فى الباطن قويت الحرارة
فى الباطن ويدل على هذا كون الاجواف فى الشتاء اسخن وفى الصيف ابرد قوكـــه والبرودة
ربما حللت الشي بالعرض انما قال بالعرض لان البرودة تكثف بالذات فتقوى الحرارة فى باطن
الجسم فتحلل تحليل الشي بقوة الحرارة الباطن ولعمرى ليس كذلك لانه اذا انحلل الشي انتقصت الحرارة
فكيف تقوى قوكـــه والبرودة تفعل فى جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة كما ان الحرارة
تلين الجسم المركب من الرطب واليابس فكذا البرودة تصلب الجسم المركب من الرطب واليابس اذا
وحينئذ يمكن ان تقوى الحرارة فى الباطن فيزول الصلب ويمكن ان لا تقوى فلا يزول
قال الشيخ وهذه الكيفيات اذا اجتمعت فى المركب فعل بعضها فى بعض فحصل فى المركب
مزاج يخالف كيفيات البسائط فتكون الكيفيات فيه لا على ما هى على حد البسائط المفردة
عن التركيب بل تكون صورها الذاتيه محفوظة غير فاسدة لان فسادها الى اضدادها
دفعة واضدادها ايضا بسائط وعناصر لا مركبات وكيف لا يكون فيه ما به والشي المراب انما هو
مركب عن اجزاء فيه مختلفة والا كان بسيطا ولا يقبل الاشد والاضعف واما كيفياتها
لواحقها فتكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حد الصرافة والتوسط للبساطة الشرح
اعلم ان العناصر المتضادة الكيفيات اذا اجتمعت فى المركبات انكسرت صرافة كيفية كل واحد
منها بالاخر وحصل كيفية متشابهة فى الكل متوسطة بين الاضداد وهى المزاج وههنا مسئلة
وهى ان صورها الذاتيه للعناصر هل هى باقيه حال كونها اجزاء المركب ام لا اختلفوا فيه والحق
انها باقيه واحتج بوجهين احدهما انها لو فسدت لكان فسادها الى اضدادها دفعة و

اضدادها ايضا بسائط وعناصر لا مركبات فان قيل لم لا يجوز ان يبطل تلك الصور ويحصل
للمركب صورة واحدة فنقول الشي المركب انما تركب من اجزاء مختلفة لانا اذا وضعنا
المركب فى القرع والانبيق حصل لنا منه جوهر مائى وجوهر ارضى وكلس ولولا ان المركب انما هو
مركب من اجزاء مختلفة والا لما كان كذلك لان الاجزاء المتشابهة فى الطبيعة لا يفعل الفاعل
الواحد فيها الا فعلا واحدا وثانيهما ان هذه الصور لا تقبل الاشد والاضعف وهذه الكيفيات
قابلة للاشد والاضعف لانها توسطت ونقصت عن حد الصرافة فوجب ان تكون هذه الصور باقية فيه
قال الشيخ ... فى المركبات النفيس اقول لما فرغ من المباحث المتعلقه بالاجسام البسيطة شرع
فى المباحث المتعلقه بالاجسام المركبه عن تلك البسائط قال الشيخ ... من ان العناصر
الاربعة عساها ان لا يوجد كليا عناصر فيه خالصه بل يكون فيها لا محالة اختلاف ويشبه ٢٨٧
ان يكون النار ابسطها فى مواضعها ثم الارض اما النار فلان ما خالطها فى حيزها يستحيل اليها
لقوتها على الاحالة واما الارض فلان نفوذ قوى ما يحيط بها فى كليتها باسرها كالقليل بل عسى
ان يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة ولكن ذلك دون بساطة النار لان
نفوذ القوى الفلكيه المسخنه فى الارض جائز وذلك ما يحدث فيه احالة ما ويقع ذلك فان
الارض لا تقوى على احالة كل ما خالطها من الجواهر القريبه الى الارضيه قوة النار على ما خالطها ثم
يشبه ان يكون الارض طبقات الطبقة السفلى هى الارض القريبة الى البساطة والطبقه
الثانيه الطين والطبقه الثالثه بعضها ماء وبعضها طين جففتها الشمس وهو البر ثم يحيط بالبر
والبحر الهوا البخارى الا انه ذو طبقتين احداهما تصاقب الارض فيسخن من شعاع الشمس
المسخن للارض المسخنة لما يجاورها وبعضها يبعد عنها فيستولى عليه الطبيعة التى فى جوهر
المائيه وهى البرودة فلهذا يكون اعالى الجبال ومواضع انعقاد السحاب ابرد ثم فوق هاتين
الطبقتين طبقه الهوا الذى هو اقرب الى البساطة ثم فوقه طبقة الهوا الدخانى وذلك لان
الدخان ايبس واسرع حركة واشبه كيفيته بالنار فهو يعلو البخار ان لم يبرد فى الوسط فينزل
ريحا فان لم يبرد علا وطفا فوق الهوا الا انه لا اظن انه لا يكون محيطا ولا كثيرا بل يسيرا منتشرا
والاكثر يحترق شهبا كما سنذكره بعد ثم فوق هذا الطبقه الناريه التفسير اقول
المقصود من هذا الفصل بيان طبقات العناصر فنقول الاشبه ان هذه العناصر الاربعة
غير موجودة على صرافتها فى اكثر الامر لانه يحدث من انوار الكواكب حرارة يصعد ابخرة
مائية وادخنة ارضيه فيخالط المياه والاهويه ويشبه ان يكون النار ابسطها فى حيزها
ثم الارض اما النار فلان الابخره والادخنه لا يصل اليها ويتعذر وصولها اليها فان قوى
النار يحيلها نارا واما الارض فلان نفوذ قوى ما يحيط بها فى كليتها باسرها كالقليل
فيبعد وصول شى غريب الى الاجزاء القريبه من المركز اذا عرفت ذلك فنقول للارض ثلث
طبقات

قريبة الى المركز قريبة الى البساطة والثانية طبقة طينية والثالثة طبقة بعضها ما وبعضها الاولى طبقة
طين جففتها الشمس وهو البر والجبل وبعضها احاط به البحر وهي طبقة البحر واما الهوا
فهو اربع طبقات الطبقة الاولى المحيطة بالارض وهي حارة بسبب حرارة الارض من
استقرار شعاع الشمس المسخن للارض فانها تتعدى الى ما جاورها من الهوا الطبقة
الثانية المحيطة بهذه الطبقة وهي باردة جدا لان البخارات تصعد اليها والبخار اجزا
مائية تتصغر واجزا هوائية والماء من شانه ان يبرد فاذا تصاعد الى حيث لا يصل
اليه تاثير حرارة الارض المسخنة باشعة الكواكب برد جدا فيبرد الهوا بسببه والطبقة
الثالثة الهوا القريبة الى النار الطبقة الرابعة طبقة دخانية لان البخار وان صعد ٢٨٨
في الهوا لكن الدخان اكثر صعودا منه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة وهذه
الطبقة الدخانية لقربها من النار يخالطها اجزا نارية فهي تكون مركبة من اجزا نارية
واجزا هوائية واجزا ارضية ثم فوق هذه الطبقة طبقة النار الصرفة وهي طبقة واحدة
وجميع العناصر الاربعة بطبقاتها طوع للاجسام العالية الفلكية والكائنات الفاسدة قال الشارح
تتولد من تاثير تلك وطاعة هذه والفلك وان لم يكن حارا ولا باردا ولكن قد يحدث منه
في الاجسام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منها اليها ونشاهد هذا من احراق شعاعه
المنعكس عن المرايا فانه لو كان سبب الاحراق حرارة الشمس دون شعاعها لكان كل ما
هو اقرب الى العلو اسخن وقد يكون مطرح الشعاع الى الشي فيحرق دون فوقه لا يحرق بل يكون
في غاية البرد فاذن سبب الاسخان انعطاف الشعاع الشمسي به المسخن لما يلتقي به فيسخن
الهوا وربما بلغ اسخانه ان يعد الهوا لقبول طبيعة النار ويخرجه عن الاستعداد للصورة يسخن الهوا
الهوائية اقول الغرض من هذا الكلام اثبات تاثير الاجرام الفلكية في اجرام العنصرية بسبب
تداستدل بالضوء والحرارة الحاصلة بواسطة الاشعة والضوء وذلك مثل ما نشاهد من
احراق الاشعة المنعكسة عن المراة والكتب في ذلك هو ان انعطاف الشعاع الشمسي يسخن
ذلك الهوا وربما بلغ اسخانه الى ان يعد ذلك الهوا لقبول الصورة النارية ويخرجه عن
قبول الصورة الهوائية فيرون هذه ويحذب لكن سبب ذلك ليس حرارة الشمس والا لكان
كلما هو اقرب الى العلو اسخن لكونه اقرب الى الشمس بل تاثيراتها وهي انعطاف الاشعة
واجتماعها بعد المادة لقبول الصورة من واهب الصور قال الشارح واذا وقعت التي
الفلكية في العناصر بحركتها وخلطتها حصل من اختلاطها موجودات شتى فمنها ان
الفلك اذا هيج باسخانه الحرارة تحرك من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية
واثار رشا بين الدخان والبخار من الاجسام المائية والارضية ولان الارض والماء في والبخار
اكثر الاحوال متمازجين فليس يوجد بخار بسيط ولا دخان بسيط الا نادرا وشذوذا وانما

وانما سمي النائية باسم الاغلب والبخار اقل مسافة صعود من الدخان لان الماء اذا سخن
كان حارا رطبا والاجزا الارضية اذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة والحار الرطب
اقرب الى طبيعة الهوا والحار اليابس اقرب الى طبيعة النار واليبس كانه يوجب زيادة في الحركة
الى الخفيف فاذا كان البخار حارا رطبا لم يمكن ان يتجاوز حيز الحار الرطب بل ينتهي فاذا
صعوده لا يتعدى حيز الهوا بل اذا وافى منقطع تاثير الشعاع برد وكثف واما الدخان فانه يتعدى
حيز الهوا حتى يوافي تخوم النار وهذا اذا تاتى ان يتخلصا من جرمي الارض والماء واما اذا احتبسا
فيهما حدث امور وكائنات اخر غير التي تحدث عن المتخلصين منهما اقول لما كانت الاثار ٢٨٩
العلوية تابعة لكون البخار والدخان وصعودهما اراد ان يذكر اولا حقيقة البخار والدخان
وسبب صعودهما وسبب اختلافهما في الصعود اعلم ان الحرارة اذا اثرت في الرطب اصعدت
عنه اجزا خصوصا اذا اعانتها حرارة محققة واذا اثرت في جسم ارضي اصعدت منه ادخنة
فالمتصعد من الجوهر الرطب يسمى بخارا والمتصعد من اليابس يسمى دخانا فالبخار حار رطب
والدخان حار يابس وقلما يصعد بخار بسيط ودخان بسيط بل في اكثر الامر يتصعدان مختلطين
من الارض ولكن سمي الواحد منهما باسم الغالب ولما كان البخار حارا رطبا كان صعوده اقل
من صعود الدخان لان الدخان حار يابس والحار اليابس اخف من الحار الرطب فالبخار لا
يتجاوز حيز الهوا والدخان اذا كان قويا انفصل عن حيز الهوا وارتقى الى حيز النار واذا
عرفت هذا فنقول حدوثهما اما ان يكون فوق الارض ويحدث منهما في كل واحد من هذه المواضع
كائنات سنذكرها انشاء الله تعالى قال الشارح فالدخان اذا وافى حيز النار اشتعل واذا اشتعل فربما
سعى فيه الاشتعال فرؤي كان كوكبا يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق وثبت فيه الاحتراق
ورؤيت العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فيثبت فيه الاشتعال
ووقف تحت كوكب ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك فكان ذنبا له وربما كان عريضا
فرؤي كانه لحية الكوكب وربما حميت الادخنة في الهوا للتعاقب المذكورة فاضغطت مشتعلة
اقول المقصود من هذا الكلام بيان الكواكب المنقضة وما يشبهها اعلم ان المادة الدخانية
اللزجة اذا ارتفعت ووصلت الى حيز النار اشتعلت ثم تلك المادة اما ان يكون لطيفة واما
ان يكون كثيفة فان كان لطيفة اشتعلت ثم انطفت سريعا فرؤي كان كوكبا يقذف به وان
كانت كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال فيها او لا يبقى وان بقي رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة
فحدثت منه الكواكب ذوات الاذناب والذوائب والشهب وان لم يبق الاشتعال فيها بل ثبت
الاحتراق فيها رؤيت علامات هائلة في الجو وربما كانت المادة غليظة جدا فاذا انطفى بقيت
تلك المادة كالحمرة المنطفية وربما كانت اغلظ فرؤيت اسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا
وثبت فيه الاشتعال فوقفت تحت كوكب ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك فكان ذنبا له

وربما كان عريضا نرى كانه لحية كوكب وربما حميت الادخنة في برد الهوا للتعاقب المذكور
فانضغطت مشتعلة قال الشيخ اما البخار الصاعد فمنه ما يلطف جدا ويرتفع جدا فيتراكم
ويكثر مدده في اقصى الهوا عند منقطع الشعاع فيبرد ويكثف فيتقطر فيكون المتكاثف
منه سحابا والقاطر مطرا ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعا وينزل كما يوافيه
برد الليل سريعا قبل ان يتراكم سحابا وهذا هو الطل وربما جمد البخار المتراكم في الاعالي اعني
السحاب فينزل فكان ثلجا وربما جمد البخار الغير المتراكم في الاعالي اعني مادة الطل فينزل وكان
صقيعا وربما جمد البخار بعدما استحال قطرات ماء وكان بردا وانما كان جموده في الشتاء ٢٩٠
وقد فارق السحاب وفي الربيع وهو داخل السحاب وذلك انه اذا سخن خارجه فبطنت البرودة
الى داخله وتكاثف داخله واستحال ماء واجمده شدة البرودة وربما تكاثف الهوا بنفسه
لشدة البرد فاستحال سحابا فاستحال مطرا اقول الغرض المقصود من هذا الكلام بيان كيفية
تولد السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع اعلم ان السبب الاكثري لهذه الامور والصقيع
تكاثف البخار والاقل تكاثف الهوا اما الاول فالبخار الصاعد اما ان يكون قليلا واما
ان يكون كثيرا فان كان قليلا فاما ان يكون في الهوا من الحر ان ما يحلله اولم يكن فان كان
فذلك البخار يتحلل ويقلب هوا ان كان قليلا اوكان كثيرا ولم يكن في الهوا حر ان يحلله فتلك
الاجزاء المتصاعدة اما ان يبلغ في صعودها الى الطبقة الباردة اولا يبلغ فان بلغه فاما
ان يكون البرد هناك قويا واما ان لا يكون فان لم يكن قويا تكاثف ذلك البخار بذلك البرد
واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والهيئة قالوا بل انما يكون
من امثال هذه الغيوم وان كان البرد شديدا فاما ان يصيب البرد اجزاء البخار قبل اجتماعها
وصيرورتها حبات كبيرة او بعد صيرورتها كذلك فان كان الاول نزل ثلجا وان كان الثاني
نزل بردا وان لم يبلغ تلك الابخرة الى الطبقة الباردة فاما ان ينعقد سحابا ماطرا فهو الضباب
واما اذا كانت الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاصابها برد الليل كثفها وعقدها ولتقيها
لما يحسها فنزل نزولا ثقيلا لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شي بعيد به فان لم يجمد كان
طلا وان اجمد كان صقيعا واما ان يكون السحاب من تكاثف الهوا فبسبب برد الهوا قال الشيخ
وربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب واجزائها صور النيرات واضواها كما تقع
على المرايا والجدران الصقيلة فيرى ذلك على احوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من
النير وقربها وبعدها من المرايا وقربها وصفائها وكدورتها واستوائها وانحنائها ورتبتها الرائي
وكثرتها وقلتها فيرى هالة وقوس قزح وشموس وشهب قال الشيخ الغرض من هذا الكلام بيان قزح
كيفية تولد امور تظهر على ظاهر السحاب من وقوع صور النيرات واضوائها عليه وهي مثل الهالة
وقوس قزح وشموس وشعل اما الهالة اقول والهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف قال الشيخ
بالنير

بالنير الى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفي النير وكان الزوايا يكون متساوية فيكون
الاجزاء المنعكسة عنها الضوء متساوية البعد عن النير فيرى دايرة كانها منطقة محور الخط
الواصل بين الناظر وبين النير ولانها تؤدي الضوء الى البصر ترى نيرة اوان ما سواها لا ينفعل
ذلك يرى غير نير فيتميز داير مضية نيرة وخصوصا وما في داخلها ينفذ عنه البصر الى النير ويراه
غالبا على اجزاء الرش فجعلها كانها غير موجودة لمن الغالب هناك هو الاشفاف وكان الناظر وكان
في الهالة والغمام بينهما وزوايا العكس مطيفة بالنير فلذلك يرى داير الهالة السبب اقول
داير حول القمر وهي انما تحدث بسبب انعكاس الضوء عن الغمام المطيف بالقمر الى جرم
٢٩١ القمر ويجب ان يكون ذلك الغمام على شرائط احدها ان يكون صقيلا لينعكس الضوء عنه
وثانيها ان يكون اجزاء صغار غير متصلة ليؤدي لون القمر ولا يؤدي شكله لان المرآة اذا
كانت في غاية الصغر ادت اللون ولم تؤد الشكل فلهذا السبب الاجزاء التي لا تقابل
القمر يؤدي لونه ولا يؤدي شكله وثالثها ان يكون تلك الاجزاء على لون البياض لانها لو كانت
مختلفة الالوان لادت لونا مختلطا من لون المرئي ولون المرآة فلا يكون للمرئي لونا خالصا
ورابعها ان لا يكون تلك الاجزاء مختلفة الوضع ليكون الخطوط التي بين البصر والغمام كلها
متساوية والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا
الوصف وكان النير فوقه وكان البصر تحته حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما
متساوي الاضلاع والزوايا راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما الغمام ويكون
هذه القاعدة مستديرة بيانه انا اذا تصورنا خطا خارجا عن البصر على الاستقامة ثم فرضنا
انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير فانه
يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدتها كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي
تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها هي الخطوط التي من البصر الى الغمام والتي
من الغمام الى النير والتي من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض واذا كان كذلك كان الخط
المار برؤوس المثلثات التي عند الغمام يكون دايرا فلهذا السبب يكون الهالة داير ولنرجع
الى شرح المتن قوله والهالة تحدث عن انعكاس الضوء عن الرش المراد من الرش
الغيم الرطب الرقيق اللطيف بحيث لا يستر القمر قوله وكان الزوايا يكون متساوية
المراد منه اثبات كون الهالة دايرة ومعناه اذا كانت النسبة بين الرائي وبين كل واحد
من تلك الاجزاء اعني اجزاء الغيم المتوسط بين الرائي وبين المرئي واحدة وجب ان يكون
الزوايا التي تحدث من خطوط تتوهم خارجة من البصر الى المرآة وههنا الى الشي ذي الشبح
زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون مثل هذا الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا
واما القوس فان الغمام يكون في خلاف جهة النير فينعكس الزوايا عن الرش الى النير قال الشيخ

ابين الناظر والمتيل الناظر احب الى السمت الى المرآه فيقع الداير التي هي كالمنطقه ابعد من
الناظر فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والشمس على بسيط الافق وهو المحور فوجب
ان يكون سطح الافق يقسم المنطقه بنصفين فترى القوس نصف داير فان ارتفعت الشمس انحط
الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقه الموهومه اقل من نصف داير واما تخييل الالوان على
الجهة الشافيه فانه لم يتبين لي بعد السر اقول ههنا بحثان البحث الاول في قوس قزح اذا وجد
في خلاف جهة الشمس اجزا مائيه شفافه صافيه وحصل وراها جسم كثيف اما جبل او سحاب
مظلم ثم كانت الشمس في الجانب الاخر من الافق ومن بازائه فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر
الى ذلك الهوا الرشي وكل واحد من اجزا ذلك الهواء الرشي صقيل ويكون ذلك واحد منها في
وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزا في غايه الصغر
فلا يودي الشكل بل يودي الضو ويكون ذلك مركبا من لون المراة وضو الشمس البحث الثاني
في سبب استداره هذا القوس وهو ان الاجسام التي ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث
انا لو جعلنا الشمس مركز داير كان القدر الذي يقع من تلك الداير فوق الارض يمر على تلك
الاجزا وان كانت الشمس على الافق وهو المحور فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقه بنصفين
ويرى القوس نصف داير وكلما كان الارتفاع اكثر كان القوس اصغر قال الرياح والسحب ربما توقت
وذابت فصارت ضبابا وربما اندفعت بعد التلطف الى اسفل فصارت رياحا وربما هاجت
الرياح لاندفاع من جانب الى جهة وربما هاجت لانبساط الهوا بالتحلل عن جهة واندفاعه
الى الاخرى واكثر ما يهيج البرد الدخان المتصعد المجتمع الكثير ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح
فوقانيه وربما عطفها مقاومه الحركه الدوريه التي تتبع الهوا العالي فانعطف رياحا والسموم
ما كان من هذا محترقا وربما كان من جهة ماده الشهب اذا احترقت ونزلت رمادها وربما
كان لمروره بالاراضي الحاره اقول اعلم ان للرياح اسبابا فاما الاكثري منها فهو صعود الدخان
المجتمع الكثير الى الطبقه البارديه من الهوا فانها اذا وصلت اليها بردت وكثفت فنزلت فتموج
الهوا من نزولها فتحدث الريح ومنها ان تلك الادخنه اذا وصلت الى تلك الطبقه ولم تبرد
فلا بد وان يتصاعد عنها الى الطبقه العاليه من الهوا المتحركه بحركه الفلك وحينئذ لا يقوى
على الصعود لان الحركه الدوريه القويه التي للنار يمنعها من الصعود فحينئذ ترجع وتحدث الرياح
واما ريح السموم فلها اسباب احدها تلك الادخنه اذا احترقت وثانيها ماده الشهب
اذا احترقت ونزلت رمادها وثالثها مرورها بالاراضي الحاره التي فيها هوام فلذلك سمومه
واما الاولى منها فهي اما اندفاع سحاب الى اسفل بعد التلطف واما ادخنه تتحرك
الى جهة انصرافا قويا قبل وصولها الى الطبقه البارده اما لان لها مقصدا معوقا في
الصعود واما لرياح قويه فوقها تمنعها عن الصعود فاندفعت الى بعض الجهات فتحدث
الريح

الى النير م
٢٩٨
كل
فيضها م
السر اقول
فدار ن

الريح ومن اسبابها ان يعظم مقدار جانب من الهوا من حمله الشمس فيتحرك واذا عرفت هذا
وقفت على معاني الكتاب قال الشيخ وربما احتبست الابخره في داخل من الارض فتميل الى جهة
فتبرد بها فتستحيل ماء فتستمد مددا متدافعا لا يسعه الارض فتنشق فتصعد عيونا وربما
لم يدفعها السخونه بكثف فتصير ماء وكثرت عن ان تتحلل وغلظت عن ان تنفذ في مجاري
الارض واجتمعت ولم يمكنها ان تثور خارجه فزلزلت الارض واولى بان تزلزلت بالدخان
الريحي وربما اشتدت الزلزله فخسفت الارض وربما حدث في حركتها دوي كما يكون في تموج
الهوا في الرياح وربما حدث الزلزله من تساقط عوالي وهدة في باطن الارض فيموج بها
الهوا المحتقن فيتزلزل الارض وربما انبعث الزلزله عيونا واذا انبعثت عيونا امدت
البخار بجذب الانهار بالبخار ثم ارتفع من البطايح والبحار والانهار وبطون الجبال خاصة
الابخره اخرى ثم قطرت ثانيها اليها فقامت بدل ما تحلل منها على الدور دايما ههنا بحثان
البحث الاول في منافع المياه الابخره التي تحت الارض اذا كانت لها قوه على تبخير
الارض بحيث يتسع لكن لا يكون بحيث يسع كل جزء منها جزءا انفجرت العيون وان
كان لها قوه لكن لا يكون بحيث يسع كل جزء منها جزء حدث العيون الراكده وان
كانت كثيره لكنها لا تكون قويه على تبخير الارض فهو مياه الابار لانها حدثت من ابخره ليس
لا تقوى على شق الارض فاذا ازيل التراب عن وجهها صادفت تلك الابخره منفذا فاندفعت
اليه بادني حركه فان اضيف اليها ما بعدها وقبلها فهو ما القناه والا فهو ما البير ك
البحث الثاني في الزلزله اذا تولدت تحت الارض ادخنه كثيره الماده قويه وكان وجه
الارض مستحصفا عديم المنافذ فاذا تحرك ذلك الدخان الى الخروج ولا يقدر على الخروج لكثافه
وجه الارض فلا شك انه يتحرك ويحرك الارض فيحدث الزلزله وربما يبلغ في القوه والكثره
الى حيث يشق الارض وربما انفصل عن تلك الادخنه نار محرقه وربما حدثت اصوات
هايله وذلك يدل على شده الريح هذا هو السبب الاكثري وههنا اسباب اخر احدها الابخره
التي تتولد منها العيون اذا لم يبرد ولم يصيرها ماء وكثرت وغلظت ولم تنفذ في منافذ بسبب كثافه
وجه الارض فانها حينئذ تجتمع وتندفع لحدة فتحرك الارض وتحدث الزلزله ومنها ان
يكون في باطن الارض غور فيسقط قطعه عظيمه من اعلاه فيه فيتموج ذلك الهوا
فيتحرك الارض وارجع الى شرح الكتاب قوله وربما احتبست الابخره الى قوله فيصعد
معناه ما ذكرنا من ان الابخره في داخل الارض اذا كانت انفجرت العيون لها قوه على
تبخير الارض بحيث يتسع كل جزء منها جزءا ولا بد من ان يبرد تلك الابخره حتى يصير
ما قوله وربما لم يدفعها السخونه الى قوله فزلزلت الارض فالمراد مما ذكرنا من ان الابخره
قد يصير سببا للزلزله كما ان الادخنه قد يصير سببا لها لكن الاكثر حدوثها من الادخنه

تحلل م
فتحصف وكانت مجاريها اشد استحصافا من مجاريه م
فصل الزلزله الالتي م
السر اقول م
٢٩٧
انفجرت العيون م

قوله وربما حدث من اعالي وهذه معناه ما ذكرنا انه قد يكون اغوار في باطن الارض
فتقع اعاليها فيها فينقلب الهواء المختلف فيها فيتزلزل الارض قوله وربما انبعث الزلزلة
عيونا فالمراد ان الارض اذا تحركت وربما انشق موضع اجتمع فيها بخار كثير مائيه فانفجرت
عين قوله وهذه الخمس اذا انبعثت عيونا الى اخره معناه ان العيون الكثيرة
اذا اجتمعت وسالت نهرا عظيما فانها تمد البخار بصب الماء اليها مثل نهر جيحون على
ثم يرتفع منها الخمس ثم انها تنقطر مطرا او ثلجا او بردا فعادت بدل ما ارتفع منها من
البخار على سبيل الدور على ما ذكرنا في المنطق قال الشيخ وربما احتبست الابخرة في باطن 294
الجبال فانعقدت وجمدت فحدث منها الجواهر المشفة التي لا تنطرق واكثرها يكون
مختلطة بالمائية وربما انعقد كذلك على ظاهر الارض لطبيعة الموضع اعلم ان
كلام الشيخ في اقسام المعادن غير تام ولم يرتب في هذا الكتاب ان يقال لا شك ان
مادة المعادن الخمس التي احتبست في الجبال وبقيت مدة مديدة في موضع واحد فالاجسام
اما ان يكون قوية التركيب واما ان لا يكون فان كانت قوية التركيب فاما ان يكون منطرقا
واما ان لا يكون والاول هو الاجساد السبعة واما الثاني فعدم الانطراق اما ان
يكون لغاية لينه او لغاية صلابته والاول مثل الزيبق والثاني مثل الياقوت وامثالها
وان لم يكن قوية التركيب فاما ان ينحل بالرطوبات واما ان لا ينحل والاول هو الاجسام
الملحية كالزاج والنوشادر والشب والقلقند والثاني هو الاجسام الدهنية كالزرنيخ
والكباريت ولنرجع الى شرح المتن قوله وربما احتبست الابخرة الى قوله التي لا تنطرق
فالمراد منه هو القسم الذي يكون قوي التركيب ولا يكون منطرقا كالاحجار الشفافة مثل
البلور ونحو قوله واكثرها بالمائية فالمراد منه ان مادة هذه الاحجار مائية وانما لا تنطرق
لانها ليس فيها رطوبة دهنية قوله وربما انعقدت كذلك على ظاهر الارض لطبيعة الموضع
معناه ان هذه الاحجار قد تحدث على ظاهر الارض اذا كانت طبيعة ذلك الموضع قابلة
لها وليس سبب انعقادها البرد وحده بل اليبس يحيل المائية الى الارضية فلذلك
لا تذوب الا بالحيلة وهذا اليبس يحصل من سخونة الشمس والكواكب بمرور الزمان
قال الشيخ ...... والادخنة التي تحتبس داخل الارض فربما اضطرها شدة حركتها او ما يتكلفه من شقها الارض
الى ان تشتعل وتخرج نارا قد يشتعل عن الادخنة المحتقنة في الارض المحدثة للزلزلة نار
مشتعلة بسبب شدة حركتها وينبغي ان يكون هذا الكلام متصلا بالكلام الذي ذكر
في تكون الزلزلة قال الشيخ وربما احتبست في باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر الغير
القابلة للذوب ... الاجسام المعدنية التي لا تذوب قد يكون رطبة كالزرانيخ فانها غير قابلة
للذوب مع غاية رطوبتها وقد يكون يابسة كاليواقيت وسائر الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغاية

صلابتها ويبسها قال الشيخ والادخنة ايضا تحتقن في البخار فتنحل مياها ملحا لان الاشياء الارضية ذات
النهوة التي عملت فيها الحرارة وما يلقى في الاحالة يكون من نادرا ما الطبع المائية ملحا
وقد يتخذ من الرماد والكلس وغيرهما ملح بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد
ملحا او يترك فيصير ملحا الشيخ يريد ان يذكر سبب ملوحة ماء البحر وهذا الكلام غريب
ههنا ومع ذلك فلا بد من تلخيصه فنقول الملوحة ليست طبيعية للماء والا لكان كل ماء مالحا
وليس كذلك لان الباه ماء لا يكون مالحا وايضا فلان الماء المالح بالتقطير يزول عنه ملوحته
وايضا اذا احدث كوز من شمع وارسلت في ماء البحر فيرشح الماء العذب الى باطنها فثبت 295
ان هذه الملوحة انما حصلت لمخالطة وليس ذلك المخالط الا اجزاء ارضية محترقة
مر الطعم وقد يتخذ الملح من الرماد ومن كل حجر بعينه التكليس حدة ومرارة بان يطبخ
في الماء ثم يصفى ثم يطبخ ذلك المصفى حتى ينعقد ملحا او يترك في الشمس حتى ينعقد بنفسه
ملحا واما الجواهر البخارية الدخانية المركبة من مادتي الرطوبة واليبوسة فمنها ما يتخلص
من الارض فيكون منه الرياح فاذا اصعدت فتمتاز البخار من الدخان اصعد البخار
سحابا فيرد ويتقلقل فيه الدخان طالبا للنفوذ الى العلو فيحصل من تقلقله فيه ضرب
من الرعد وهو صوت ريح عاصفة في سحاب كثيف وربما اشتد ذلك التقلقل بكثرة وصول
المواد فيكون على السحاب الكثيف لان البرد هناك اشد او يكون هناك مقاومة معوقها
عن النفوذ فيندفع الى اسفل وقد اشتعلت المحاكة نارا فينشق السحاب شعلة بحجم يطفى
فيسمع من ذلك ضرب من الرعد واذا كان قويا شديدا لغلظ المادة كان صاعقة
وربما وجد مندفعا فيه سهل الانشقاق فيخرج بلا رعد ولا اشتعال العرض من هذا الفصل
بيان كيفية تكون الرعد والبرق والصاعقة وهذا الكلام كان يجب ان يذكر عند ذكر
المطر وتلخيص هذا الكلام هو ان نقول قد ثبت فيما سلف ان البخار والدخان قلما يتصاعدان
خالصين بل هما معا في الاكثر يتصاعدان فاذا ارتفعا معا ووصلا الى الطبقة الباردة فالبخار يبرد
ويتكثف ويصير سحابا ماطرا والدخان يحتبس في جوف السحاب فان بقي حارا فلا شك انه يقصد
العلو والسحاب في العلو يكون كثيفا لغلبة البرودة فلا شك ان هذه المصاعدة تمزقه تمزيقا
عنيفا فيحصل من ذلك صوت يسمى الرعد وان برد ذلك الدخان فلا شك انه يثقل ويقصد
السفل ويمزق السحاب فيحصل منه صوت يسمى الرعد وانما سمي بالرعد لارتعاد اجزاء السحاب
عنده واما البرق فهو ان هذا الدخان شيء لطيف دهني اجزاؤه مائية واجزاء ارضية عملت فيها
الحرارة والحركة المازجة عملا قويا تقرب مزاجه من الدهنية فصار مستعدا للاشتعال بادنى
سبب مشتعل فلما صادفته الحركة الشديدة والمحاكة اشتعل فصار نارا مضيئة يسمى البرق ومما يؤكد
ذلك حدوث الاصوات والالتهابات عند امرار اليد على ظهور السنانير بالليل والثياب المغسولة

وربما كان البرق سببا للرعد فان الدخان المشتعل ينطفي في السحاب فيسمع لانطفائه صوت
وأما الصاعقة فاعلم ان الدخان المشتعل اذا خرج من السحاب الى اسفل ووصل الى الارض
وان كان كثيفا ثقيلا محرقا فيسمى صاعقة ثم انها ربما كان نارا لطيفة فتنفذ في المتخلخل ولا
تحرقه بل يبقى منه فيه سواد وتصدم الاشياء الصلبة كالذهب والحديد فتذيبها حتى يذوب
الذهب في الكيس ولا تحرقه الا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فيحرق كل ما
يصل اليه والى ههنا انتهى هذا الكلام فلنرجع الى شرح المتن قوله واما الجواهر البخارية الى ‏بهذا
قوله وهو صوت ريح معناه ان البخار والدخان اذا تصاعدا من الارض ووصلا الى الطبقة الباردة
فتنعقد البخار من الدخان فينعقد سحابا ثم ان الدخان المحتبس في جوفه يتحرك الى العلو اما ٢٩٦
لحرارته او الى السفل لارضيته فنصه ربما يطلب العلو عنه الى العلو فيحصل من حركته وتمزيقه صوت
الرعد قوله وربما امتد ذلك التقلقل الى قوله الى اسفل معناه انه ربما امتد صوت الرعد
وسبب ذلك كثرة وصول المدد وانما كون اعلى السحاب اكثف لشدة البرد هناك وانما قد يكون
هناك ريح تمنعها عن الصعود الى العلو فتندفع الى السفل قوله وقد اشتعلت المحاكة الى قوله فتطفي
معناه ما ذكرنا من كيفية حدوث البرق قوله فيسمع من ذلك ضرب من الرعد معناه ان
انطفاء ذلك النار قد يكون سببا لحدوث الرعد لما ذكرنا انه يحدث من انطفاء النار صوت قوله
واذا كان قويا شديدا فمعناه ما ذكرنا من بيان كيفية تولد الصاعقة قوله وربما وجد الى قوله لا
اشتعال معناه ان ذلك الدخان المحتقن في جوف السحاب قد يكون قليلا فيكون سهل الانبعاث ‏قال الشيخ
فلم يحدث منه لا الرعد ولا البرق وان كان المدد كثيرا والمادة كثيفة تولدت منها انواع الرياح
السحابية الرياح السحابية قد يراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن ‏التفسير اقول
قال الشيخ ‏السحاب وربما وقعت سحابة تحت التي يدفع منها الريح فتمنع الريح عن النفوذ وتعكسها الى ورا وتدفعها
المواد المندفعة فتقلبت من بين السحاب مستديرا وربما اشتمل دوره على قطعة من السحاب تحملها ‏كالماء اذا منعه مانع فيستدير
من جهة حركتها فيرى كان تنينا جتاز في الجو وربما اشتمل دوره على جاد مشتعل فيرى نارا يدور
ايضا ‏والزوابع العظام يكون من هذا واكثرها نازل وقد يكون الزوابع لالتقاء ريحين متقابلين قوتهما
متساويتان فيستدير ان المقصود من هذا الفصل بيان كيفية الزوبعة وهي عبارة عن ريح تستدير على ‏التفسير اقول
انفسها ويكون مثل المنار وقد يكون هابطة وقد يكون صاعدة اما الهابطة فسببها اذا انفصلت
ريح من سحابة وقصدت النزول فقارنتها في طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع انها تدفعها
من الفوق سائر اجزاء الرياح فيقع ذلك المحبوس دفع ما فوقه الى السفل ودفع السحابة التي تحته
الى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين ان ينفصل مستديرا اما الصاعدة فهو المادة الريحية
اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عنيفا ثم رجعت فلقيتها ريح من جهة اخرى وقد تحدث
ايضا من التقاء ريحين متقابلين شديدين وربما اشتمل دور الزوبعة على قطعة من السحاب تحملها في
جهة

حركتها فيرى كان تنينا جتاز في الجو وربما اشتمل دورها على جاد مشتعل كان نارا تدور ‏قال الشيخ
ومن هذه ما يخلص لم يحتبس في الارض فيحدث عنها بحسب اختلاف المواضع والازمان
والمواد جملة الجواهر القابلة للاذابة والطرق كالذهب والفضة ويكون قبل ان يصلب زيبقا ونفطا
وما جرى مجراها وانطراقها لخثورة رطوبتها ونقصها بالجموع التام وذلك لها لاستحالة بعض
رطوبتها دهنا فهذه حكاية كون ما يكون بمعدد القوى الفلكية والمسخنة للاجسام القابلة للتحليل
٢٩٧ تفسير كلام الشيخ في بيان كيفية تولد هذه الامور على مرتب انه ينبغي ان يذكر هذا الكلام عند ذكر كيفية
تولد سائر الامور المعدنية واعلم ان المقصود من هذا الكلام بيان كيفية تولد الاجسام السبعة
وهي الذهب والفضة والخارصيني والرصاص والحديد والنحاس والانك وهذه الاجسام ذائبة
صابرة على النار منطرقة واعلم ان عنصر هذه المنطرقات الزيبق ويدل عليه رجوع جميعها
هذه الاجسام السبعة عند الذوب يكون مثل الزيبق المحمر وانها تعقد الزيبق بهذه الاجساد
وانها اذا عقد الزيبق رائحة الكبريت صار كالرصاص واما بيان كيفية تولدها فلانها تتولد عند
اختلاط الزيبق بالكبريت وان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر
انطباخا تاما وكان الكبريت مع نقائه ابيض تولدت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة
لطيفة غير محرقة تولد الذهب وان كان الزيبق والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صابغة
لكن قبل ان يكمل نضجه وصل البرد الجامد تولد الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا وان
كان في الكبريت قوة احراقية تولد النحاس وان كان الكبريت غير شديد المخالطة تولد الرصاص
وان كان الزيبق والكبريت رديين وان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريت ردية
محرقة تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب تولد الانك وبصحيح هذه الدعاوي بينها
ان اصحاب الكيميا يعقدون الزيابق بالكباريت انعقادا محسوسا فظن ان الاحوال الطبيعية مساوية ‏قال الشيخ
قوله ‏للاحوال الصناعية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ومن هذه ما يخلص الى قوله كالذهب والفضة
والمراد منه ان الابخرة اذا احتبست تحت الجبال والكهوف تولد منها الاجساد القابلة للذوب
والانطراق مثل الذهب والفضة قوله ويكون قبل ان يصلب زيبقا وما جرى مجراه معناه
اساسا ان مادة هذه المنطرقات الزيبق وما يجري مجراه قوله وانطراقها لخثورة رطوبتها
الى قوله رطوبتها دهنا معناه سبب كون هذه الاجساد قابلة للانطراق بما فيه من الرطوبة الدهنية
الحسية فان تلك الرطوبة لو لم تكن فيه لم يكن المركب منطرقا كالياقوت والزجاج قوله فهذه حكاية
الى قوله القابلة للتحليل منهم من زعم ان سبب تولد المعدنيات وصول سخونة الشمس وتاثير الكواكب
وذلك بحسب اختلاف المواضع والازمان والمواد واختيار شيخنا وامامنا ان هذه الاجسام
لها جهة اسباب مادية والسبب الفاعلي اما الاتصالات الفلكية والقوى الروحانية او الله تعالى

298

اسدا وهو الاصح لان اصابه هذه الامور الى الاجزاء اللطيفة بالفاعلية بعيد والمختار عندي
ان هذه الاجسام والاركان مواد لهذه الامور والقوى الفلكية معدات لموادها والمؤثر في وجود
هذه الامور هو الله تعالى لما سبق انه لا مؤثر ولا فاعل الا الله تعالى ان شاء الله تعالى قال الشيخ
وقد يكون من هذه العناصر اكوان بسبب القوى الفلكية اذا امتزجت العناصر امتزاجا اعتدل
اي اقرب الى الاعتدال من هذه المذكورة واولها النبات فيكون منها مبذورة بين رحشا حافظا
للقوة المولدة ومنها ما كان من تلقاء نفسه من غير بزر الشرح اقول اذا تركبت هذه العناصر وامتزجت تركيبا
وامتزاجا اقرب الى الاعتدال من التركيب الحاصل في المعادن حدث اكوان اخرى واولها النبات
فمنها ماله بذر تتولد منه ومنها ما ليس له بذر بل يتولد من تلقاء نفسه فان قيل هذا بناء على ان
كلما كان الاعتدال في المركب اكثر كان استعداد لقبول القوى الشريفة اولى فلم قلتم ان الامر
كذلك فنقول لانه لا شك ان تلطف المزاج القابل للقوى الشريفة بواسطة يكون على اجزاء العناصر
وتصغير اجزاء العناصر في ذلك المركب حتى يقبل تلك القوى قال الشيخ ولان النبات يغتذي
بذاته فله قوة غاذية ولان النبات ينمو بذاته فله قوة منمية والقوة المولدة غير الغاذية فان الفج
من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة وكذلك القوة المنمية لا يرى الهرم من الحيوان له الغاذية
وليس له المنمية والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل والمنمية تزيد في جوهر الاعضاء
الاصلية طولا وعرضا وعمقا كيف اتفق بل على جهة يبلغ الى غاية النشوء والمولدة تعطي المادة
صور الشيء وتستعمل منها اجزاء وتجعله في من سنخه اذا وجدت المادة والموضع المتهيئ لقبول
فعلها فعله مثلها ومعلوم مما سلف ان جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية تكون
من قوى زائدة على الجرمية بل وعلى طبيعة المزاج المرتبة الطبيعي ان يذكر اولا رسم النفس
النباتية وانما رسم هذه القوى والا انما بها ولا بعا بعضها لبعض والشيخ اخر ذكر النفس
النباتية ورسوم هذه القوى وقدم اثباتها ومغايرة بعضها لبعض اما اثباتها فنقول لا شك ان
امر النبات يتم بافعال مثل التغذية والتنمية وتوليد المثل اذا توقف كونه على السن فنقول
هذه الافاعيل المختلفة اما ان يكون للجسمية العامة وهو محال لما تقدم واما ان يكون للمزاج
وهو ايضا محال لما سلف فاذن هي بقوى زائدة عليهما وهي القوة الغاذية والقوة النامية والقوة
المولدة وتدل على وجود الغاذية اغتذاء النبات وعلى النامية تنميته وعلى المولدة توليد المثل اما
ان هذه القوى متغايرة فقد احتج الشيخ على ان المولدة غير الغاذية بان الثمار الفجة لها القوة
الغاذية وليس له القوة المولدة وعلى انها غير النامية فان الثمار الفجة نامية وليس لها قوة مولدة
واحتج على ان القوة الغاذية غير النامية بدل هذه الاعتبار على مغايرة هذه القوى ثم ذكر رسوم هذه
القوى في هذا الموضع وذكرها ايضا بعد ذلك ولما كان ذكرها مثل الآخر انسب احرها الى ذلك الموضع قال الشيخ
ويلي النبات الحيوان وانما حدث عن تركب من العناصر مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا من الاولين

انضاج

دون المولدة والغاذية غير المنمية ح

التفسير اول ح

299

تستعد بمزاجه لقبول النفس الحيوانية بعدما تستوفي درجة النفس النباتية وكلما امعن في
الاعتدال ازداد قبولا لقوى نفسانية اخرى الطف من الاولى الشرح اقول اذا تركبت العناصر وامتزجت
امتزاجا اقرب الى الاعتدال من المعادن والنبات استعدت لقبول نفس حيوانية واعلم ان هذا الكلام
مشعر بحكمين الاول انه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اقوى وفيه
سؤال وهو ان المباحث الطبية دلت على ان اشد الاعضاء اعتدالا الجلد لا سيما جلد الكف لا سيما جلد السبابة
واكثرها حرارة الروح والقلب فلو كان كلما كان الاعتدال اكثر كان الاستعداد لقبول النفس
اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس جلد السبابة لا الروح ولما كان هذا التالي كاذبا
وجب ان يكون المقدم ايضا كاذبا وجوابه ان المقدمة القائلة بانه كلما كان الاعتدال
اكثر كان الاستعداد لقبول القوى الشريفة اولى حقه وذلك لان المادة مهما كانت محلا لا شرف
الصور وجب ان يصير تلك المادة بالمزاج على الطف اجزاء العناصر وسائر [illegible] بهذا
الكلام ان شاء الله تعالى اما قوله لو كان كذلك لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس الجلد لا الروح
والقلب قلنا اول ما يكون من البدن الروح والقلب فكيف يكون الجلد اول متعلق للنفس مع ان
النفس تدبر البدن بواسطة تعلقها اول عضو يكون من البدن البحث الثاني قوله تستعد
بمزاجه لقبول النفس مشعر بان النفس مغايرة للمزاج ويدل عليه ان المزاج كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة تستحر بالقياس الى الحرارة وتستبرد بالقياس الى البرودة ولا شك ان هذه
الكيفية ليس من جنس الحرارة والبرودة ومعلوم ان الادراك والقوة على التحريك ليسا من جنس
الحرارة والبرودة فثبت ان النفس غير المزاج قال الشيخ والنفس كجنس واحد ينقسم بجهة من القسمة
ثلاثة اقسام احدها النباتية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي والغذاء
جسم من شانه ان يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ويزيد فيه مقدار ما يتحلل او
اقل او اكثر والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و
يتحرك بالارادة والثالث النفس الانسانية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الافعال
الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية هذه
التعريفات مشتركة في قيود ومختلفة بقيود ولا بد من شرحها اما القيود المشتركة فمنها الكمال
ولا شك ان النفس كمال للجسم لانه ما لم ينضم اليه النفس كان ناقصا فلما كمل بها النوع لا جرم سمي
كمالا ومنها الاول فنقول لا شك ان الكمال منه اول ومنه ثان الكمال الاول هو ما يصير به النوع نوعا
بالفعل والكمال الثاني هو ما يتبع نوعية الشيء [illegible] فهو الكمال الاول فاحترز به عن الكمالات
الثانية عن التغذية والتنمية والتحريك والادراك ومنها الجسم الطبيعي احترز به عن الجسم الصناعي
كالسرير وغيره فانه ليس كمالا اولا بل هو كمال اول لجسم طبيعي ومنها قوله آلي احترز به يصدر عنه كمالاته
الثانية بواسطة الآلات واحترز به عن القوى التي في البسائط العنصرية فانها تفعل بالذات

قال الشيخ فصل في ذكر قوى النفس ح

التفسير اول ح

وأمّا القيود المميزة للنفوس الثلثة اما النباتية فتمتاز على الاخرين بانه كمال للجسم النباتي من حيث
انه يتولد ويربو ويغتذي واما الحيوانية فانها تمتاز عن النباتية من جهة ما يدرك الجزئيات
ويتحرك بالاختيار واما الانسانية فتميز من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري
والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله
والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة فان قيل لم قال النفس كجنس واحد ولم يقل جنس واحد
قلنا لو كانت النفس جنسا للنفوس الثلثة لكانت النفوس الانسانية حالة في الجسم اذ لما كانت النفوس
النباتية والحيوانية حالتين في الجسم وهما باطلان لما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله احدها الغاذية
الى قوله ونعني في شرحنا هذه القيود قوله والغذاء جسم من شأنه الى آخر ذكر حقيقة الغذاء والغذاء
هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء
كالحنطة وهو الذي من شأنه ان يصير جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل وانما ذكر في حد
الغذاء قيد احترازا عنه ذكر في حد الغذاء الغذاء بانه قال في آخر ويشبه بالجسم الذي هو فيه
غذاء وهو تعريف الشيء بنفسه قال وللنفس النباتية ثلاث قوى القوة الغاذية وهي القوة التي تحيل
جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة
تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه زيادة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا مناسبة للقدر
الواجب ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا شبيها به بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به
من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل اقول ههنا ابحاث الاول قوله وللنفس النباتية
ثلاث قوى مشعر بان للنفس النباتية صورة قائمة بجسم النبات مغايرة لهذه القوى ولم لا يجوز
ان تكون هي نفس هذه القوى الثلث فنقول لا شك ان للنبات صورة بها يقوم جسميته وهي
واحد في نفسها ومن القوى يترتب عليها لان التغذية والتنمية والتوليد لا شك انها
تختص بعد تخصص صورة النبات البحث الثاني في شرح ما ذكر حد القوى فنقول لا شك ان
كل قوى هي سبدا لفعل وذكر الفعل لها صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فهاهنا الصورة
هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي ومحلها الغذاء والغاية حصول بدل المتحلل وكما قلنا القوة
الغاذية هي التي تفعل الفعل الثاني في المحل الثاني للغاية الثالثة البحث الثالث في شرح
ما جعله حدا هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو فقولنا تزيد
في اقطار الجسم احترازا عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا احد مقدارا من فضة فان
زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس وهذه القوة ما بها يزيد في
الجهات الثلث وقولنا على التناسب الطبيعي احترازا عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي
كالورم وقولنا ليبلغ الى تمام النشو احترازا عن السمن البحث الرابع في حد القوة المولدة وهي
التي تفصل جزءا من الجسم الذي هي فيه يصلح ان يتكون عنه جسم آخر بالفعل مثله بالنوع واعلم ان
هنا

هذا الكلام صريح في ان هذه القوى الثلث متغايرة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الكل واحدا فجوابه انها لو كانت واحدة لكان فعلها واحدا والتالي محال والمقدم مثله قال الشيخ
وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة
بانها باعثة واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية
وهي القوة التي اذا ارتسم في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت
القوة التي سنذكرها على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك
تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة
فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات
الى جهة المبدأ او ترخيها او تمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ
قوله وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان معناه ان القوى الحيوانية تنقسم بقسمة لا قسمة
قبلها الى قسمين النفس الحيوانية قوله والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة واما محركة بانها
فاعلة عنى بالمحركة الباعثة القوة الحاملة على الفعل التي هي كالامر وبالمحركة الفاعلة القوة المباشرة
للفعل قوله والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي القوة التي اذا ارتسم في التخيل الذي
سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التي سنذكرها على التحريك معناه ان الحيوان
اذا تخيل كون الشيء مطلوبا او مهروبا عنه فانه يحصل فيه ارادة باعثة للقوة المباشرة للفعل على التحريك
الى جلب ذلك المطلوب او دفع ذلك المهروب وهذا الكلام ظاهر لا ريب فيه قوله ولها شعبتان
شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة
وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة معناه
ان الارادة الباعثة على تحريك القوة المباشرة للحركة اما ان تكون ارادة نحو شيء يتخيل كونه ضروريا
او نافعا واما ان تكون ارادة نحو دفع شيء ضار او مفسد والاول يسمى قوة شهوانية والثاني يسمى قوة
غضبية ونعم ما قال انها تبعث على تحريك لان مبدأ الفعل ان الارادة الجازمة ما لم ينضم اليها القوة
المحركة لا يحصل الفعل قوله واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات
من شأنها ان تشنج العضلات وتجذب الاوتار والرباطات الى جهة المبدأ او ترخيها او تمددها طولا
فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ اقول الحامل لقوة الحس والحركة اجسام روحانية تنفذ
من الدماغ او النخاع في تجاويف الاعصاب الى جملة الاعضاء ولذلك انه اذا ربطت العصبة ربطا قويا
فانه يبطل الحس والحركة فيما فوق الربط ويزول عما تحته وذلك يدل على ما قلنا والعضلة عضو مركب
من العصب ومن جسم ينبت من اطراف العظام يشبه بالعصب يسمى عقبا ورباطا والرباط العصب
لقاء ومن لحم يحشي ومن غشاء يجللها خلقت لتحريك الاعضاء بحسب الارادة على الوجه المذكور في

الكتاب والوتر جسم متولد من شظايا العصب والرباط وذلك بان يخرج شظايا العصب والرباط
من العضلة وتتصل وتصير شيئا واحدا وتتصل بالعضو الذي يراد تحريكه بذلك الطرف المستدق
هو الوتر قال الشيخ واما القوى المدركة فتنقسم قسمين فان منها قوى تدرك من خارج ومنها تدرك
من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمسة او الثمانية فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة
تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادية في الاجسام
الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة الشرح قوله لما فرغ من بيان القوى المحركة للحيوان شرع
في شرح القوى المدركة وهي على قسمين لانها اما مدركة من خارج وهي الحواس الظاهرة واما مدركة
من داخل وهي الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فقد اختلفوا في عددها فقال بعضهم هي خمسة
وقال بعضهم هي ثمانية وسيأتي تحقيق هذا الكلام ان شاء الله تعالى قوله فمنها البصر الى آخره بدا بالبصر
من الحواس الظاهرة واعلم انه لا يحصل المعرفة بهذه القوة الا بعد معرفة تشريح العين
لكن ذكره بتمامه لا يليق بهذا الكتاب فلنقتصر على شرح ما اورده ههنا فنقول ينبغي ان نعلم
انه يمتد من الدماغ الى كل عين عصبة مجوفة يسري في تجويفها جسم لطيف نوراني من الدماغ
الى الرطوبة الجليدية يسمى ذلك الجسم الروح الباصر وهذا الروح حامل لقوة الحس الباصرة وهي
رطوبة مستديرة الشكل وسطها مفرطح كبردة صافية موضوعة في وسط الطبقات فتنطبع
فيها صور المبصرات فيدركها القوة المدركة الباصرة واعلم ان لهذا الانطباع شرائط احدها
ان لا يكون الة البصر آفة وثانيها ان يكون بين الآلة وبين الشيء المبصر جسم شفاف خال عن اللون
وثالثها ان يكون الشيء المبصر مقابلا ورابعها ان يكون بينهما نسبة وضعية مخصوصة وهي
المقابلة على وجه لا يكون بينهما بعد كثير ولا قرب مفرط ولم يكن حجمه في غاية الصغر
فاذا حصلت هذه الشرائط صارت الة الحس مستعدة لحصول مثال ذلك المبصر فيها اي
لحدوث صورة مطابقة لصورته فاذا تم ذلك الاستعداد فيخلق الله تعالى تلك الصورة فيها مثاله
اذا حوذيت مرآة بجسم ذي لون يكون بينهما جسم مشف مثل الهواء فانه ينطبع في المرآة
صورة مساوية لذلك الجسم المتلون ولون وشكل مثل لونه وشكله لكن الفرق بين المرآة والروح
الباصر ان المرآة ليس فيها قوة مدركة والروح فيها قوة مدركة ومنها السمع وهي قوة مرتبة في
العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع
ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتادى الى الهواء المحصور الراكد
في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه وتماس امواجه تلك الحركة تلك العصبة فتسمع الشرح لما فرغ
من شرح القوة الباصرة شرع في شرح القوة السامعة ولما تم هذا الكلام يحتاج الى ذكر
ان حس السمع هي قوة تنشا من الدماغ وتاتي الاذن بعصبة نابتة من الدماغ الى
صماخ الاذن مبسوطة عليه ممدودة مد الجلد على الطبل البحث الثاني في ماهية الصوت
الصو

الصوت هو يحصل في الهواء بسبب تموج يقع له بحركة شديدة بعنف اما من قرع عنيف
يحصل بسبب اصطكاك الجسمين الصلبين واما من قلع عنيف وليس المراد بالتموج حركة
انتقالية من هواء واحد بعينه بل المراد به حالة شبيهة بتموج الماء وانما اعتبرنا العنف لانك
لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين لم يحدث الصوت وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج اما
في القرع فلان القرع القارع يموج الهواء الى ان يغلب من المسافة التي يسلكها القارع الى ما ورائها
بعنف شديد وكذا القارع ثم على كلا التقديرين يحدث من القرع او القلع هيئة [illegible] كما اذا رميت
حجرا وسط ماء راكد انعطف منه دوائر صغيرة ولا يزال تتسع وتضعف قليلا قليلا الى ان تنعدم
فكذلك الهواء اذا انتهت حركة هذا التموج الى الهواء الذي في الاذن تحرك ذلك الهواء الراكد حركة مخصوصة
على كيفية مخصوصة فينفعل العصب المفروشة على الصماخ من تلك الحركة ويحصل فيها طنين اي حركة
مخصوصة فتدركها القوة التي فيها ونشاهدها فيحصل السماع قال الشيخ ومنها الشم وهي قوة مرتبة في
زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي اليها الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة
لبخار الريح او المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة ههنا بحثان الاول حس الشم قوة
حاصلة في زائدتين في مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي والذي يرشد الى هذا انه اذا فسد
مزاج هذا الموضع من الدماغ بطل هذا وان كانت سائر الاعضاء سليمة البحث الثاني
في حقيقة الشم اعلم انه اذا استحال الهواء من ذي رائحة اما ان يتحرر منه بخار [illegible]
الرائحة ويختلط بالهواء واما ان يستنشقه الهواء بسبب مجاورة ذي الرائحة [illegible]
يحدث فيه تلك الرائحة من عند واهب الصور ووصل ذلك الهواء المتكيف بتلك الرائحة من طريق
الانف الى الزائدتين وانفعلت الزائدتان بتلك الرائحة وتكيفتا بها فتدركها القوة المدركة بتلك
الملاقاة ويكون شما ولا يجوز ان يقال ان الرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الهواء لان الانتقال محال
على العرض وقد ذهب الى انه اجزاء تتحلل من جسم ذي الرائحة وتتحرر وتخالط الهواء المتوسط [illegible]
لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب الدلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها والحق
من ذهب ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير مخالطة الاجزاء من الجسم ذي الرائحة بانه
لو كانت الروائح التي تملأ المحافل انما تكون بسبب تحلل شيء منه لوجب ان ينقص وزنه وثقل حجمه
وليس الامر كذلك والحق ان الاستحالة فيه متحققة قال الشيخ ومنها الذوق وهي قوة مرتبة في العصب
المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التي
فيه فتحيله اعلم ان حس الذوق هو مودعة في العصبة المنبسطة على جرم اللسان التي
هي من جملة الزوج الثالث من الاعصاب التي نبتت من الدماغ فاذا تكيفت الرطوبة التي في الفم بكيفية
طعم واتصلت تلك الرطوبة بتلك العصبة فتدرك القوة الذائقة ذلك الطعم فذلك الادراك يسمى ذوقا
فلنعلم ان الذوق مشروط لكنه لا يكفي الملامسة بل لا بد من متوسط وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة

عن السلعة لتفصيل الطعوم ويجب ان تكون تلك الرطوبة خالية عن طعم في ذاتها لتصلح لهذه التادية
لانه لو كان لها طعم لادّت طعمها الى المدرك او طعاما مركبا من طعمها وطعم غيرها واستحال ادراك
طعم الشيء وحده ولاجل هذا خلقت عديمة الطعم وخلقت ايضا لزجة لئلا تتسارع اليبس و قال الشيخ
الجفاف من حرارة الحيوان ومنها اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية
فيه وفي الاعصاب تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة وتغير في المزاج او الهيئة ويشبه ان
تكون هذه القوة لا نوعا بل جنسا لاربع قوى منبثة معا في الجلد كله الواحدة حاكمة في التضاد ٢٠٤
الذي بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب والثالثة حاكمة
في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها معا في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات
بين الصلد و اللين والرابعة حاكمة في الثقل والخفة
هاهنا ابحاث البحث الاول في حس اللمس وهو قوة منبثة في جميع البشرة واللحم تدرك بها الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل ويشاهد
القوى من ... وسعد بمه الى النخاع ثم تصل الى جميع اجزاء الجلد واللحم بتوسط الاعصاب النابتة
من الدماغ والنخاع والارواح التي فيها وهي اجسام لطيفة حارة منشأها القلب وتصعد
منه في الشرايين الى الدماغ وتنفذ في الاعصاب وتنتشر في جميع اجزاء الجلد واللحم وهذه الارواح
حاملة لتلك القوى ناقلة لها الى جميع الاعضاء واجزاء الجلد واللحم وهذه الاعصاب آلة لتلك القوة
فاذا وصلت الالة اثار الشيء الملموس وتكيف بكيفية مناسبة لكيفيته اي مشابهة له من حرارة
او برودة او غير ذلك ادركتها تلك القوى فلذلك يكون لمسا ويجب ان تكون كيفية الملموس مخالفة
لكيفية الجلد فتكون ابرد منه مثلا او احر اذ لو كانت مشابهة له في الحرارة او البرودة لم تنفعل
منه الجلد البتة كالمدقوق فانه لما صار مزاج اعضائه لا يدرك حرارة حماه البحث الثاني
هذه القوى قوة واحدة تدرك جميع ما ذكرنا ام قوى مختلفة تدرك كل واحد كيفية مخصوصة وذهب
الى انها اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين
والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على انه اذا اختلفت
المدركات تختلف الادراكات فوجب ان تختلف مبادئها وهي القوى فان القوة الواحدة
لا تصدر عنها افعال مختلفة ما لكن هذه القوى لما كانت واحدة بالطبع الا انها واحد واتحاد
الالة لا يوجب اتحاد القوى اذا اختلفت الادراك والمدرك فان القوى الذوق واللمس موجودتان
في اللسان وآلتهما واحدة وهي العصبة المبسوطة على جرم اللسان فلا يمكن ان يقال ان القوة
المدركة للطعم هي بعينها مدركة لحرارة ذلك المطعوم او برودته بل يجب ان يقال ان الطعم والحرارة
لما كانا صنفين مختلفين وجب ان يكون ادراكهما بقوتين مختلفتين فكذلك الثقل والخشونة
والصلابة وغيرها مما يدرك باللمس اصناف مختلفة وجب ان يكون ادراكها بقوى مختلفة وان
اتحدت آلة الكل قال الشيخ والمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى
الحاسة

الحاسة وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر واما البصر فقد يظن بخلاف هذا فان
قوما ظنوا ان البصر يخرج منه شيء فيلاقي المبصر وياخذ صورته من خارج ويكون ذلك ابصارا وهي
اكثرهم يسمون ذلك الخارج شعاعا واما المحققون فيقولون ان البصر اذا كان بينه وبين الذي
المبصر شفاف بالفعل وهو جسم لا لون له فانه اذا كان الضوء واقعا على الجسم ذي اللون
الجسم الذي لا لون له متوسط بينه وبين البصر تأدى شبح ذلك الجسم ذي اللون الواقع عليه
الضوء الى الحدقة فادركه البصر وهذا التأدي شبيه بتأدي الالوان بتوسط الضوء اذا انعكس الضوء ٢٠٥
من ذي لون فصبغ بلونه جسما آخر وان كان بينهما فرق بل هو شبيه بما يحل على المرآة اقول
لما بين الحواس الظاهرة ذكر ان معنى ادراكها هو انطباع صور المدركات بها في آلاتها وهو بناء على
ان الادراك عبارة عن انطباع صورة المدرك في ذات المدرك او آلته وهذا في اللمس والذوق
والشم والسمع كالظاهر معناه ان انطباع المدرك في آلات هذه الحواس واتصال الحاسة بالمحسوس
كالظاهر في هذه القوى الثلث او آلة واما البصر فقد يظن به خلاف هذا اعلم ان الشيخ ذكر قولين
في الابصار الاول مذهب من قال انه يخرج من العين شعاع ويمتد الى الشيء المبصر فيصير ذلك الشيء
بسبب اتصال الشعاع به مرئيا مدركا والثاني مذهب من قال انه عبارة عن انطباع صورة
المرئي في الحدقة وقد شرحناه فيما قبل قال الشيخ ومما يدل على بطلان الرأي الاول ان ذلك الخارج
اما ان يكون جسما او لا يكون جسما فان لم يكن جسما فمعنى الحركة والانتقال عليه باطل الا على
المجاز بان يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيها من الهواء وغيره الى كيفية ما فيقال ان تلك الكيفية خرجت
من البصر فلنبدأ اولا ولنبين استحالة كون هذا الخارج جسما وذلك لانه اما ان يخرج ويتصل له
بابنا مثلا في كرة الثوابت فيكون قد خرج من البصر في صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم ويكون
مع ذلك قد ضغط الهواء ودفعه والافلاك كلها ودفعها او نفذ فيها وكلا الوجهين ظاهر البطلان او
يكون قد انفصل وتشظى وتفرق فيجب من ذلك ان يكون الحيوان يحس بشيء منفصل عنه متشظ متفرق
فيجب ان يحس بالمواضع التي يقع عليها ذلك الشعاع دون ما لا يقع فيحس من الجسم نقاطا متقطعة
ونفوته العالبية واما ان يكون هذا الجسم يتصل ويتحد بالهواء الملاقي حتى يصير جملة بعض الانسان
فتكون جملة ذلك حساسا ومن المحال انما يحيله الهواء او اكثر قوله ومما يدل على بطلان الرأي الاول
ان ذلك الخارج اما ان يكون جسما او لا يكون جسما معناه لو كان الابصار بخروج الشعاع عن
العين لكان ذلك الخارج اما ان يكون جسما واما ان لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول
بخروج الشعاع من العين قوله فان لم يكن جسما فمعنى الحركة والانتقال عليه باطل الى قوله ان
تلك الكيفية خرجت من البصر المراد منه ابطال القسم الثاني وهو ان لا يكون ذلك الخارج جسما لانه
يكون حينئذ عرضا والانتقال على الاعراض محال قوله ولنبدأ اولا ولنبين استحالة كون
الخارج جسما اعلم انه احتج على بطلان كون ذلك الخارج جسما بوجوه الحجة الاولى قوله

وذلك انه اما ان خرج واتصاله ثابت الى قوله وهذه الاحالة وتقرير هذه الحجة هو ان
نقول ان الشعاع الذي خرج من العين اما ان يكون خرج من العين واتصل بالمرئي
متصلا بالعين واما ان ينفصل عن العين والقسم الاول باطل من وجهين احدهما انه
يلزم انا اذا راينا نصف كل العالم يكون في بصرنا جسم يبلغ مقداره ان يكون متصلا بالعين
ملاقيا لنصف كل العالم ومنبسطا عليها وذلك محال وثانيهما ان هذا الجسم العظيم اما ان يدخل
في الملا واما ان يدخل في الخلا فان دخل في الملا لزم ان يقال انه ضغط الهوا والافلاك او دفعها ٢٠٦
او دخل فيها وهذا معلوم البطلان بالضرورة والخلا محال ايضا ومحال ان ينفصل عن العين
لانه اما ان يقال انها يشظي ويفرق واما ان يقال انه يتصل ويتحد بالهوا والفلك حتى يصير
الكل شيا واحدا والقسم الاول محال والا لزم ان يرى الحيوان شيا منفصلا متفرقا فيجب ان
يرى المواضع التي تقع عليها الشعاع دون ما لا يقع والقسم الثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون
الجملة حساسا وايضا فلان الشعاع اذا انفصل عن العين وجب ان لا يحصل به الاحساس
كما لا يحصل اللمس باليد المنقطع وايضا فلان الشعاع الخارج كيف يحيل الهوا والفلك ويتحد بها هذا
غير معقول قال الشيخ وجب اذا تزاحمت الابصار ان يكون هذه الاحالة اقوى فيكون
الواحد اذا اجتمع مع الجماعة يكون اشد ابصارا منه اذا كان وحده فان التكثر اشد استحالة
الى المعنى الذي ليس هو به آت الشرح اعلم ان من القائلين بالشعاع لما علموا ان القول بخروج
شعاع من الحدقة متصل به المرئي غير معقول زعموا ان اتصال ذلك الشعاع بالمرئي ليس بشرط
بل الشرط ان يتصل ذلك الشعاع بالهوا المتصل بالمرئي فالشيخ ذكر هذا الكلام في ابطال هذا
القول وتقريره ان الشعاع الخارج من العين لو احال هذا الهوا الى كيفية صالحة لان يحصل عند
الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد وكان يجب ان
يكون الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا المذهب باطل قال الشيخ ثم هذا الجسم
الخارج لا محالة اما ان يكون بسيطا او يكون مركبا وعلى مزاج خاص وحركته لا تخلو اما ان يكون
بالارادة او يكون بالطبيعة ونحن نعلم ان ذلك ليس حركة ارادية واختيارية وان كان فتح
الاجفان وتقليها اراديين فبقي ان يكون طبيعيا والطبيعي للبسيط يكون الى جهة لا الى جهات شتى
وليس كذلك حال هذه الحركة عنده ثم الشرح هذه حجة اخرى على ان الشعاع الخارج ممتنع
ان يكون جسما لان حركته اما ان يكون بالارادة والا لزم ان يقال انا عند التحديق نقدر
ان لا نراه ومعلوم ان هذا باطل ومحال ان يكون تلك الحركة طبيعية لان الحركة الطبيعية لا
يكون الا الى جهة واحدة وكان يلزم ان لا يرى المرئي الا من جهة واحدة قال الشيخ ثم ان كان
هذا المحسوس يرى من جهة القاعدة المماسة من المخروط لا من جهة الزاوية فيجب ان يكون
المحسوس البعيد يحس شكله وعظمه كما يحس لونه اذا كان الحاس يلاقيه ويشتمل عليه واما
اذا

احس من جهة الزاوية اعني الفصل المشترك بين البردية وبين المخروط المتوهم كان كلما كان
الشي ابعد كان اصغر وكان الفصل المشترك اصغر وكان الشبح المنطبع فيه اصغر فيرى اصغر
وربما كانت الزاوية بحيث يفوت الحس فلا يرى الشرح هذه حجة اخرى على ان الابصار
ليس بخروج الشعاع عن العين بل بانطباع شبح المرئي في الجليدية وتقريرها هو انه لو كان
الابصار بسبب خروج الشعاع من العين لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبا لان يرى المرئي اصغر
مما هو عليه لان الحاس حينئذ يلاقيه ويشتمل عليه واما اذا كان الابصار بسبب انطباع الشبح في ٢٠٧
الجليدية كان بعد المرئي موجبا لان يرى اصغر بيانه بشكل هندسي ذكره اوقليدس في كتاب
المناظر قال وليكن دائرة آ ب ت الحدقة ولكن نقطة ح وسطها ولكن د ه اقرب و ح ط ابعد
من نقطة ح ولنخرج من ح خطين الى د ه على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على آ ت
ونخرج خطين اخرين من ح الى ح ط يقطعان الدائرة على و ر فيكون زاوية آ ح ت اكبر من
و ح ر والشبح الذي في الصغرى اصغر من الذي في الكبرى اذا جعلنا موضع الابصار الزاوية
اما اذا جعلنا القاعدة موضعه وجب ان يرى المرئي كما هو قال الشيخ واما القسم الثاني
وهو ان يكون الخارج لا جسما بل عارضا او كيفية فيجب ان يكون كلما كان الناس اكثر ان يكون
هذه الاحالة والاستحالة اقوى ويعرض المحال الذي ذكرناه الشرح لما فرغ من ابطال القسم
الاول وهو ان يكون الشعاع الخارج جسما شرع في ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك عرضا
وتقريره استحالته بناء على استحالة انتقال الاعراض والشيخ ابطله بوجه اخر ههنا وذلك لان لهم
ان يقولوا نحن لا ندعي ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرئي بل ندعي ان الشعاع يحيل الهوا
المتصل بالمرئي فيرى المرئي عند ذلك وعلى هذا التقدير لا يلزمنا تجويز الحركة على العرض والشيخ ابطل
ذلك بان قال لو كان الامر كذلك لوجب ان يكون كلما كثر الناظرون كانت هذه الاحالة والاستحالة
اقوى قال الشيخ ثم يكون الهوا حينئذ اما مؤديا واما حساسا بنفسه وان كان مؤديا غير
حساس فالاحساس كما نقوله هو عند الحدقة لا من خارج وان كان الحساس هو الهوا عرض المحال
الذي ذكرنا ايضا ووجب اذا كان ريح او اضطراب في الهوا ان يضطرب الابصار ويتجدد الاستحالة
ويجدد الحاس شيا بعد شي كما اذا عدا الانسان في هوا ساكن فانه حينئذ يضطرب عليه الابصار
للاشيا الدقيقة فاذا ليس الابصار بخروج شي منا الى المحسوس الشرح هذه حجة اخرى
على استحالة القول بخروج الشعاع من العين وهو انه لو كان الامر كذلك لكان الهوا المتوسط بين
الرائي والمرئي اما ان يكون مؤديا غير حساس واما ان يكون حساسا والقسم الاول هو الذي
نقول ان الابصار عند الحدقة والقسم الثاني محال اما اولا فلانه يلزم ما ذكرنا وهو انه مهما كثر
الناظرون وجب ان يقوى الابصار واما ثانيا فلانه حينئذ يلزم انه اذا كان ريح واضطراب
في الهوا ان يتشوش تلك الشعاعات ويتصل بالاشيا الغير المقابلة للوجه وكان يجب ان يرى

الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي
عملها الهوا المتموج بسبب القرع لاجرم مضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى
جهة اخرى قوله فاذا ليس الابصار بخروج شي منا الى المحسوس فهو اذا بورود شي من المحسوس
عليه لما ذكر البراهين على ابطال القول بخروج الشعاع صرح بان الحق القول بالانطباع قال
الشيخ فهو اذا بورود شي من المحسوس علينا واذا ليس ذلك جسمه فهو اذا شبحه ولولا ان الحق هذا ٢٠٨
الراي لكان خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيئته معطلة الشرح
هذه حجة على ان الحق ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية وبيانها هو انه لولا ان الابصار
لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لما كانت خلقة العين على طبقاتها فبطوناتها وشكل كل
واحد منها وهيئته معطلة وبيان ذلك هو ان الحكمة في كون الجليدية صافية ان يتخيل الى
الالوان والحكمة في تفرطحها انها لو كانت مستديرة خالصة لما يلقى من المحسوس البسيط لكن لما
عرضه قليلا صار الملاقي منها للمحسوس مقدارا كثيرا وانما بقيت العنبية في وسطها لا تمنع
وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية ولم يسقف العنبية لانها رقيق ابيض صافي فلا يمنع الضوء
والشبح الذي يؤديه الهوا من الثقب داخل العين حتى يصل الى الجليدي قال الشيخ واما
القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني
المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معا ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك
ادراكا اوليا ومنها ما يدرك ادراكا ثانيا والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان
الصورة هي الشي الذي يدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا ولكن الحس يدركه
اولا ويؤديه الى النفس مثل ادراك الشاة لصورة الذيب اعني شكله وهيئته ولونه فان نفس
الشاة الباطنة يدركها ويدركها اولا حسها الظاهر واما المعنى فهو الشي الذي يدركه
النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا مثل ادراك الشاة المعنى المضاد
في الذيب او المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه من غير ان يكون للحس يدرك ذلك
البتة فالذي يدركه من الذيب اولا الحس ثم القوى الباطنة فهو الصورة والذي يدركها
القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك لا مع
الفعل ان من شان افعال بعض القوى الباطنة ان تركب بعض الصور والمعاني المدركة
مع بعض وتفصله عن بعض فيكون ادراك وفعل ايضا فيما ادرك فاما الادراك لا مع الفعل
فان يكون الصورة او المعنى يرتسم في الشي فقط من غير ان يكون له ان يفعل فيه تصرف
البتة والفرق بين الادراك الاول والادراك الثاني ان الادراك الاول هو ان يكون حصول
الصورة على نحو تامن الحصول وقد وقع للشي من نفسه والادراك الثاني هو ان يكون حصولها
له من جهة شي اخر ادى اليها ثم القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا او الحس
المشترك

المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في
الحواس الخمس متاديه اليه الشرح لما فرغ من بيان القوى المدركة في الظاهر اعني الحواس
الخمس الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة في الباطن وهي الحواس الخمس الباطنة في بيان
القوى المدركة في الباطن وهي الحواس الخمس الباطنة فنحن نلخصها في ابحاث البحث الاول
في تقسيمها فنقول القوى المدركة في الباطن اما ان يكون مدركا فقط واما ان يكون مدركا
متصرفا معا والمدرك فقط اما ان يدرك الصور الجزئية واما ان يدرك المعاني الجزئية واعني بالصور
٢٠٩ الجزئية الحالة الحاصلة عن صورة زيد وعمرو وبالمعنى الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص
حبيب وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور
المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحد من هاتين القوتين
خزانة فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم الحافظة فهذه قوى اربعة واما
القوى المدركة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات الجزئية وفي الحواس بالتركيب
والتفصيل مثل ان تركب صورة انسان مع طيرة وجبلا من ياقوت وبحرا من زيبق ثم ان هذه
القوة ان صرفت طاعة للعقل سميت متفكرة وان صرفت طاعة للوهم سميت متخيلة فهذه تفصيل
هذه القوى البحث الثاني في الفرق بين ادراك الصور وادراك المعاني وهو مذكور
في الكتاب على وجه لا يحتاج الى الشرح البحث الثالث في شرح هذه القوى على سبيل
التفصيل قوله ثم القوى المدركة الحيوانية قوة بنطاسيا والحس المشترك اعلم ان الحس
المشترك قوة تقبل جميع المحسوسات متادية للحواس الظاهرة اليها محسوساتها ومحلها البطن الاول
من الدماغ والشيخ لم يذكر حجة على اثبات هذه القوة في هذا الكتاب لكن ذكرها في ساير كتبه
حججا عليها ومما احتج به هو انه لو لم يكن قوة تدرك الملون والملموس لما كان لنا ان نحكم عليهما
بان هذا ذاك او ليس ذاك فان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فمحل صور
هذه المحسوسات لا يخلو اما ان يكون النفس واما ان يكون قوة جسمانية لا جائز ان يكون ذلك
هو النفس لان النفس لا يدرك المحسوسات بذاتها فاذن المدرك لها قوة جسمانية وظاهر
انها ليست من الحواس الظاهرة فاذن هي قوة اخرى هي مجموع المحسوسات قال الشيخ
ثم الخيال والمصورة وهي قوة مرتبة ايضا في اخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس
المشترك من الحواس الجزئية الخمسة وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات واعلم ان القبول بقوة
غير القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك في الماء فان له قوة قبول النقش وليس له قوة حفظه الشرح
ثم بعد هذه القوة قوة حفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك واحتج على انها مغايرة للحس المشترك
بان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء
له قوة القبول وليس له قوة الحفظ ومحل هذه القوة اخر البطن المقدم من الدماغ قال الشيخ

ثم القوى التي يسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية
وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شانها ان تركب بعض ما
في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار اقول لنا قوة اخرى من شانها
ان تركب الصور المحسوسة بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض لا على الوجه الذي شوهد
في الخارج مثلا تركب حيوانا نصفه طير ونصفه ابل ومحلها البطن الاوسط من الدماغ
عند الدودة وشرح هذه الدودة في الطب قال ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف
الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة
الحاكمة بان الذيب مهروب منه وان الولد معطوف عليه ثم القوة الحافظة والذاكرة وهي قوة
مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة
الموجودة في المحسوسات الجزئية ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي
تسمى خيالا بالقياس الى الحس ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة
فهذه هي قوى النفس الحيوانية ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنها ما له بعضها دون
بعض اما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان واللمس ضروري ان يوجد في كل
حيوان ولكن من الحيوان ما لم يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر التفسير هذا الكلام
ظاهر غني عن الشرح الا ههنا ابحاث الاول ان النفس هي هذه القوى ام هي امر اخر يترتب عليه
هذه القوى ولم يحتج الشيخ على انها امر مغاير لهذه القوى والثاني المدرك لهذه المدركات النفس
الناطقة ام المدرك لها قوى جسمانية مختلفة واختيار شيخنا واستاذنا ان المدرك لها هو النفس
فقط وليس لقوى جسمانية ادراك لكن ان المدرك لها هي النفس لكن بين اعتبار تأبد معها هذه
القوى الجسمانية قوله واما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان اقول اللائق
بهذا الكلام ان يذكر عند ذكر القوى الظاهرة فنقول اما ان الذوق ضروري للحيوان
فلان بدن الحيوان مركب من حار ورطب والحار يعمل دائما في الرطب فيتحلل منه شيء
فاذا لم يقم بدل ما يتحلل منه شيء يؤدي ذلك الى الضعف اولا ثم الى الموت ثانيا وذلك انما
يحصل بالاغتذاء والاغتذاء انما يتم بقوة الذوق فثبت ان الذوق ضروري للحيوان واما ان
اللمس ضروري فلان لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة لو زاد عليها او نقص عنها لما
بقي حيا فالحيوان اذا ادرك بقوة اللامسة ان الحر او البرد زاد على ما يلائم مزاجه هرب عنه
لئلا يفسد مزاجه فدفع الضار وجلب النافع ضروري للحيوان فاذن هاتين القوتين ضروريتين
له قال الشيخ واما النفس الناطقة الانسانية فينقسم قواها ايضا الى قوة عاملة وقوة عالمة وكل
واحد من القوتين يسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ حركة لبدن الانسان الى
الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية الشرح لما فرغ من بيان

القوى النفس الحيوانية شرع في بيان قوى النفس الانسانية المسماة بالنفس الناطقة ثم ههنا
مسئلتان المسئلة الاولى في ان تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير
افادة فائدة معنوية ام هو اسم مفيد فائدة معنوية وظاهر كلام الشيخ في كتاب العيون يدل على انه
محض اللقب وذهب شيخنا رحمه الله عليه الى انه مفيد فائدة معنوية معقولة وبيانه وهو ان
من ادرك شيئا فاما ان يمكنه ان يعرف غيره ما في ضميره بلفظ دال عليه واما ان لا يمكنه ذلك
والثاني حال الحيوان العجم فانه يدرك امورا كثيرة مما يلائمها ويناقضها ولا يمكنها التعبير عنها
والاول هو الانسان فانه اذا ادرك شيئا امكنه ان يعرف غيره احوال ذلك المدرك ثم الآلات
طرق هذا التعريف كثيرة منها النطق والعبارة ومنها الاشارة ومنها الكتابة لكن اتمها هو النطق
فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على تفهيم غيره ما في ضميره من الاحوال
المختلفة والادراكات المتباينة فظهر ان هذا الاسم مفيد لفائدة معنوية المسئلة الثانية
في شرح القوى العملية اعلم ان للنفس الناطقة قوتان احداهما عملية وثانيهما علمية ويطلق
على كل واحدة منهما العقل بالاشتراك فيقال عقل نظري وعقل عملي اما القوى العملية
فقال هي مبدأ حركة لبدن الانسان الى الافعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء
تخصها اصطلاحية والمعنى ان هذه القوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل
ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيرا وشرا ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل
سليما كان او سقيما وغايته ان توقع رأيا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجب
والممتنع لا يروى في كيفية ايجادهما واعدامهما وكذلك الماضي والحاضر لا يروى في ايجادهما بل
المروي في كيفية ايجاد الامور الممكنة المستقبلة واذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية
الى تحريك البدن ويكون هذه القوة تستمد من القوة المدركة للكليات فمنها تاخذ المقدمات
الكبرى فيما يروى وينتج في الجزئيات قال الشيخ ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية
النزوعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى
نفسها وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية ان يحدث منها فيها هيآت تخص الانسان يتهيأ بها
لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك وقياسها الى القوة
الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو ان يستعملها في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة
واستنباط الصناعات الانسانية وقياسها الى نفسها ان فيما بينها وبين العقل النظري يتولد
الآراء الذائعة المشهورة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح وما اشبه ذلك من المقدمات المحدودة
الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق الشرح اما القوة الحيوانية النزوعية فقد
عرفتها وقد يحدث فيها من القوة العملية هيآت خاصة بالانسان يكون بها سرعة الفعل والانفعال
اما الخجل فهي حالة تحصل للانسان متى علم او غيره علم منه انه اقدم على قبيح والتعجب وهو حالة

تبع ادراكه للاشيا النادرة وتبعها الضحك وهذه من خواص النفس الناطقه لكن حصول
هذه الامور لها بمشاركة القوى النزوعية الحيوانية ومن الافعال التي لها بمشاركة القوى الحيوانية
المتخيلة والمتوهمة التعقل والروية فيما ينبغي ان يفعل وفيما لا ينبغي ان يفعل بحسب الاختيار
ومن هذا استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالصناعات والفلاحة قال الشيخ
وهذه القوى هي التي يجب ان يتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه احكام القوى
الاخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها ويكون مقموعة دونها لئلا ٢٢٢
تحدث فيها عن البدن هيات انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية وهي التي تسمى
اخلاقا رذيلة بل ان يكون غير منفعل البتة وغير منقاد بل متسلطة فيكون لها اخلاق فضيلة
الشرح ينبغي ان يكون هذه القوى غالبة قاهرة للقوى البدنية ضابطة لها بحسب اشارة
القوى النظرية ولا يستولي عليها شي من القوى البدنية لانه لو استولت عليها القوى الشهوانية
واستعادت هي لها كان بالبهائم اشبه بالناس لان قصوده ودواعيه ابدا الى استيفا الشهوات
واللذات الجسمانية وهذه عادة البهايم وايضا لو ملكتها القوى الغضبية وانقادت لها كان
الانسان اشبه بالسباع منه بالناس فيكون عادته الايذا والشر والتسرع الى الغضب و
الانتقام وبالجملة ينبغي ان لا تحدث في هذه القوى من القوى البدنية ملكة انقيادية لها بل يجب
ان يكون تلك القوى منقادة لها ~~منقادة لها~~ فيكون للانسان فضائل واخلاق حسنة فيكون
حينئذ لان الانسان موصوفا باخلاق رذيلة قال الشيخ وقد يجوز ان ينسب الاخلاق
الى القوى البدنية ايضا ولكن ان كانت هي الغالبة يكون لها هيئة فعلية ولهذه هيئة انفعالية
فيكون شي واحد حدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك فان كانت هي المغلوبة فيكون لها
هيئة انفعالية ولهذه هيئة فعلية غير غريبة او يكون الخلق واحدا وله نسبتان وانما كانت
الاخلاق عند التحقيق لهذه القوى لان النفس الانسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة
وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه وله بحسب كل جنبة قوة بها ينتظم العلاقة
بينها وبين تلك الجنبة فهذه القوى العملية هي القوى التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها وهو البدن
وسياسته الشرح اعلم ان الخلق حالة للنفس بها يفعل الانسان افعاله بلا روية ولا اختيار
وجميع الاخلاق تصدر عن قوى النفس والبدن لكن ان كانت القوى العاملة للنفس غالبة على
القوى البدنية كانت الاخلاق حسنة وان كانت هي الغالبة عليها كانت الاخلاق رديه وتمام
الكلام في هذا الباب يطلب من كتب الاخلاق قال الشيخ واما القوى النظرية فهي القوى
التي لها بالقياس الى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنه وكان للنفس منا وجهين
وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة
البدن ووجه الى المبادي العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دايم القبول عما هناك والتاثر
منها

منها هذا واما القوى النظرية فهي قوة من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة
فان كانت مجردة بذاتها فذاك وان لم يكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا
يبقى فيها من علايق المادة شي وسنوضح هذا بعد الشرح لما فرغ من بيان القوى العملية
شرع في بيان القوى العلمية وهي المسماة بالعقل النظري وكان اللايق ان يقدم ذكرها على
القوى العملية وهي قوة للنفس بها يدرك الامور الكلية المجردة عن المواد سواء كانت مجردة
٢٢٢ بذاتها او بتجريدها اياها قال الشيخ وهذه القوى النظرية لها الى هذه الصور نسب
وذلك لان الشي الذي من شانه ان يقبل شيا قد يكون بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل
والقوة يقال على ثلث معان بالتقديم والتاخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون
قد خرج منه بالفعل شي ولا ايضا حصل ما به يخرج وهذا كقوة الطفل على الكتابة ويقال قوة
لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشي الا ما يمكنه ان يتوصل به الى اكتساب الفعل بلا واسطة
كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسايط الحروف على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد
اذا تم بالالة وحدث مع الالة ايضا كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شا بلا حاجة الى
الاكتساب بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى
يسمى قوة مطلقة وهيولانية والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة والقوة الثالثة ملكة وربما سميت الثانية
ملكة والثالثة كمال قوة فالقوة النظرية اذا تارة يكون نسبتها الى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة
ما بالقوة المطلقة وهي ان يكون هذه القوة للنفس لم يقبل بعد شيا من الكمال الذي بحسبها وحينئذ تسمى
عقلا هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية
تشبيها بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة
يكون نسبتها اليها نسبة ما بالقوة الممكنة وهي ان يكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات
المعقولات الاولى وهي المقدمات التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية اعني بالمعقولات
الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان يجوز له ان
يخلو عن التصديق بها وقتا البتة مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشيا المساوية
لشي واحد متساوية فما دام انما حصل فيه من العقل هذا القدر بعد فانه تسمى عقلا بالملكة
~~يجوز ان يسمى عقلا بالملكة~~ ويجوز ان يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى لان تلك ليس لها ان تعقل
شيا بالفعل واما هذه فانها تعقل اذا اخذت تقيس بالفعل وتارة يكون نسبتها نسبة ما بالقوة الكمالية
~~اليه نسبة ما بالقوة الكمالية~~ وهو ان يكون حصل فيها ايضا الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولات
الاولية الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عنده مخزونة فمتى شا طالع تلك الصورة بل
بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها ويسمى عقلا بالفعل لانه يعقل متى شا بلا تكلف اكتساب وان كان
يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده وتارة يكون نسبته اليه نسبة ما بالفعل المطلق وهو

ان يكون الصورة المعقولة حاضرة وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها
بالفعل فيكون حينئذ عقلا مستفادا وانما سمي مستفادا لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما
خرج الى الفعل بسبب عقل هو دايما بالفعل وانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعا من الاتصال
انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور يكون مستفادا من خارج فهذه ايضا مراتب القوى التي
تسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد تتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك يكون
القوة الانسانية تشبهت بالمبادي الاولية للوجود كله. الشرح الغرض من هذا الكلام
بيان مراتب النفس الناطقة في القوة العلمية فيقول القوة العلمية لها الى الصور الكلية نسبة
وذلك لان الشيء الذي من شانه ان يقبل شيئا قد يكون بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا
له والقوة يقال على ثلثة اوجه قوة مطلقة هيولانية وهو الاستعداد المطلق من غير فعل
ما كقوة الطفل على الكتابة وقوة ممكنة وهو استعداد وفعل ما كقوة الطفل بعد ما يعلم بسائط
الحروف وقوة يسمى ملكة وهو الاستعداد التام ويكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى اكتساب
واذا عرفت هذا فالقوة النظرية قد يكون نسبتها الى الصور نسبة الاستعداد المطلق ويسمى
عقلا هيولانيا واذا حصلت فيها المعقولات الاولية التي يتوصل بها الى المعقولات الثانية
فتسمى عقلا بالفعل واذا حصلت فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخزونة غير
حاصلة لكن متى شاءت استحضرها سميت عقلا بالملكة وان كانت حاضرة عندها بالفعل كانها تشاهدها
سميت عقلا مستفادا وههنا ينتهي النوع الانساني ويتشبه بالمبادي الاولى للوجود كله اي
المجردات العقلية وينبغي ان يعلم ان المخرج لها الى الفعل في هذه المراتب هو العقل الفعال.
قال الشيخ واعلم ان التعلم سواء حصل من غير المتعلم او حصل من نفس المتعلم فانه يتفاوت
فيه فان من المتعلمين من يكون اقرب الى التصور لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي
ذكرناه اقوى فان كان ذلك الانسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدسا
وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال
الى كثير شيء والى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كان الاستعداد الثاني حاصل
له بل كانه يعرف كل شيء من نفسه وهذه الدرجة اعلى الدرجات هذا الاستعداد ويجب ان
يسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلا قدسيا وهي من جنس العقل بالملكة الا انه رفيع
جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ولا يبعد ان يفيض بعض هذه الافعال المنسوبة الى
الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة ايضا فتحاكيها المتخيلة ايضا بامثلة محسوسة
ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلف الاشارة اليه ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان
الامور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها انما يكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس وهذا الحد
الاوسط قد يحصل بضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن يستنبط به
بانه الحد الاوسط والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادي التعلم الحدس فان الاشياء تنتهي
لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم ادوها الى المتعلمين فجائز اذن ان يقع للانسان
بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا تعلم وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم
فلان بعض الناس يكون اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعض الناس يكون اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت ليس منحصرا في حد
بل يقبل الزيادة والنقصان دايما وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة فيجب ان
ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس في اسرع
وقت واقصره فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادي
العقلية الى ان يشتعل حدسا اعني قبولا لالهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي هي
٢٢٥ في العقل الفعال اما دفعة واما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل على الحدود
الوسطى فيه فان التقليديات في الامور التي انما تعرف باسبابها ليست بيقينية عقلية وهذا ضرب
من النبوة بل اعلى قوى النبوة والاولى ان تسمى هذه القوة القدسية وهي اعلى مراتب القوى
الانسانية. الشرح الغرض من هذا الفصل اثبات القوة القدسية وتلخيص هذا الكلام هو ان
نقول للناس في الاستعداد من الاوليات الى النظريات مراتب منهم من له عقل شديد الاستعداد
حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كثير شيء من تخريج وتعليم حتى كانه يعرف كل شيء من
نفسه ومنهم من ليس له استعداد اصلا حتى لو كان طول عمره على مسئلة لم يدركها واذا كانت هذه
الدرجات متفاوتة فلا يبعد ان يكون نفس بالغة في الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد
لادراك المعقولات بحيث يتعلم كل شيء من نفسه لا تقليدا بل بترتيب يشتمل على حدود وسطى فيه اما
دفعة في زمان واحد واما دفعات في ازمنة شتى وهي القوة القدسية التي تناسب روح القدس فيفيض
عليها جميع المعقولات وما يحتاج اليه في تكميل القوة العملية فالدرجة العليا منها النبوة وربما تفيض
عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقولات تحاكيها المتخيلة بامثلة محسوسة او كلمات مسموعة فيتشبح
عن الصور المحسوسة بملك في صورة رجل وعن الكلام بوحي في صورة عبارة ومما يحقق هذا الكلام هو
ان الامور المعقولة المكتسبة انما يكتسب بواسطة الحد الاوسط ثم ذلك الحد الاوسط اما ان يحصل بالحدس
او بالتعليم والتعليم لا بد وان ينتهي الى الحدس بالاخرة وهو ان يتعلم من تلقاء النفس والا تسلسل الى
غير نهاية وهو محال فهذا الانسان يكون له حدس بنفسه وينعقد القياس في ذهنه من غير تعليم
وهذا الحدس مما يتفاوت بالكم والكيف اما الكم فلان بعض الناس يكون اكثر استحضارا للحدود الوسطى
واما في الكيف فلان بعض الناس اسرع انتقالا من المبادي الى التوالي. قال الشيخ فاعتبر الآن
وانظر الى هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد
بل العقل القدسي رئيسا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة
والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان

العلاقة البدنية كما سيتضح لاجل تكميل العقل النظرى وتزكيته وتطهيره والعقل العملى هو مدبر
تلك العلاقة ثم العقل العملى يخدمه الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة قبله وقوة بعده فالقوة التى
بعده هى القوة التى تحفظ ما اداه الوهم والقوة التى قبله هى جميع القواى الحيوانية ثم المتخيلة يخدمها
قوتان مختلفتا الماخذ فالقوة النزوعية تخدمها بالايتمار لانها تبعثها على التحريك والقوة الخيالية
تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها ثم ان هاتين رئيستان لطائفتين اما
القوة الخيالية فتخدمها بنطاسيا وبنطاسيا تخدمها الحواس الخمس واما القوة النزوعية فتخدمها
الشهوة والغضب والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة فى العضل فهاهنا تفنى القوى الحيوانية ٢٠٦
ثم القواى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية واولها وارأسها المولدة ثم النامية تخدم المولدة
ثم الغاذية تخدمها جميعا ثم القواى الطبيعية الاربع اعنى الهاضمة والجاذبة والماسكة والدافعة
تخدم هذه والهاضمة تخدمها من جهة الماسكة ومن جهة الجاذبة والدافعة وتخدم جميعها
الكيفيات الاربع لكن الحرارة تخدمها البرودة وتخدم كليهما اليبوسة والرطوبة وهناك آخر درجات
القواى قال الشيخ لما فرغ من بيان القواى النفسانية والحيوانية والطبيعية اراد ان تبين كيفية
خدمة بعضها لبعض فقال اعلم ان هذه القواى بعضها مخدومة وبعضها خادمة وتبين ان اخواى
بعضها رئيس وبعضها مرؤس فالرئيس المخدوم منها العقل المستفاد ومن العقل المستفاد العقل
القدسى واذا وقفت على هذه القواى وترتيب بعضها على البعض عرفت كيفية خدمة بعضها لبعض وقد سبق
ذلك قال الشيخ ويشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان
لمادى فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها
متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هى لها بذاتها من
جهة ما هى تلك الصورة فتارة يكون النزع نزعا مع تلك العلايق كلها او بعضها وتارة يكون النزع
نزعا كاملا بان تجرد الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها اشخاص
النوع كله بالسوية وهى بحدها شى واحد وقد عرض لها ان وجدت فى هذا الشخص وذلك
الشخص فتكثرت فليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية فلو كانت الطبيعة الانسانية يجب فيها
التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد
لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذن احدى العوارض التى تعرض للصورة الانسانية من
جهة المادة هو هذا التكثر والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهى انها اذا كانت
فى مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والاين والوضع وجميع هذه امور غريبة عن
طباعها وذلك لانه لو كانت لاجل الانسانية هى على هذا الحد او حد اخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا للاخر فى تلك المعانى ولو كان لاجل
الانسانية على حد اخر وجهة اخرى من الكم والكيف والاين والوضع لكان كل واحد من الناس

التعبير قال الشيخ ابو على رحمه الله

فصل فى الادراك اما على القوى قوى النفس

عن المادة وعن اللواحق التى لها من جهة المادة مثال ان

يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شى من
هذه اللواحق فهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة لان المادة التى تقارنها
يكون قد لحقها هذه اللواحق فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع
وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا ازيلت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ وذلك لانه لا ينزع الصورة
عن المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة مع جميع
لواحقها ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة عن
المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا فى ان يكون تلك الصورة موجودة له فاما ٢٠٧
الخيال او المتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرية اشد وذلك باخذها عن
المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيه الى وجود مادة لان المادة وان غابت او بطلت فان
الصورة تكون ثابتة الوجود فى الخيال الا انه لا يكون جردها عن اللواحق المادية فالحس لم
يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال فقد جردها عن
المادة تجريدا تاما ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة فى الخيال هى على
حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن فى الخيال
البتة ان يتخيل صورة هى بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل
يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما يخيل الخيال
ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا عن هذه المرتبة فى التجريد لانه ينال المعانى
التى ليست هى فى ذاتها مادية وان عرض لها ان يكون فى مادة وذلك لان الشكل واللون
والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف
وما اشبه ذلك فهى امور فى انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون فى مادة والدليل
على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل
خير وشر وموافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك فبين ان هذه امور فى
انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه
الامور فاذا هو تدرك امورا غير مادية وياخذها عن المادة فهذا النزع اشد استقصاء
واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق
المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصور محسوسة
مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال واما القوة التى تكون الصور المستثبتة فيها اما صور
موجودات ليست بمادية البتة ولا يعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات ليست
بمادية ولكن قد يعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات مادية ولكن متبراة عن علايق
المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان تاخذها اخذا مجردا عن المادة من كل وجه

اما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده
مادى واما عارض له ذلك فينتزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة معها فاخذها
اخذا مجردا حتى يكون الانسان الذى يقال على كثيرين يؤخذ الكثير طبيعة واحدة
ويفرده عن كل كم وكيف واين ووضع مادى ثم يجرده عن ذلك مما يصلح ان يقال
على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسى وادراك الحاكم الخيالى وادراك الحاكم الوهمى
وادراك الحاكم العقلى والى هذا المعنى كان يسوق الكلام فى هذا الفصل الشرح
الغرض من هذا الكلام بيان كيفية تدرج المدركات من التشخص الى التجرد وتلخيص
كلامه ان يقول لا شك ان الماهية الانسانية من حيث هى انسانية طبيعة لا يمتنع نفس تصورها ٢٢٨
من ان يشترك فيها كثيرون من اشخاص النوع ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضى لا التوحيد ولا
التكثير لانها لو كانت مقتضية للتكثير لما صدقت على الواحد ولو كانت مقتضية للتوحيد لما صدقت
على الكثير ولما صدقت على الامرين علم انه لا تقتضى واحدا منهما ثم ان هذه الطبيعة اذا كانت فى
مادة فحينئذ يقارنها قدر من الكيف والكم والاين والوضع وهى امور غريبة عن طبيعتها عارضة
لها لانها لو كانت مقتضية لها لقدر منها لوجب اشتراك جميع الناس فى ذلك القدر من الكم والكيف
والاين والوضع ثم ان الحس الظاهر ياخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق الغريبة ومع وقوع
نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه ان يثبت تلك الصورة
اذا غابت المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة نزعا محكما واما الخيال فانه يبرئ الصورة المنتزعة عن
المادة تبرية اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها الى وجود مادتها لان
المادة وان غابت وبطلت فان الصورة تكون باقية فى الخيال الا انه لم يجردها عن لواحق
المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين واما الوهم فانه تعدى
قليلا عن هذه المرتبة فى التجريد لانه ينال المعانى التى ليست هى فى ذواتها مادية وان عرض
لها الكون فى مادة لان الخير والشر والموافق والمخالف قد توجد فى غير الجسم ولو كانت هذه
الامور بالذات مادية لاستحال وجودها فى غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة تجريدا
تاما اى مجردا عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة ومشاركة للخيال واما القوة
العاقلة فانها تاخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن
المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود فى المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق
مادتها نزعا تاما محكما وياخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يصلح ان يكون مقولا على الكثيرين
فهذه مراتب التجريد للقوى الحسية والخيالية والعقلية ولنرجع الى شرح المتن قوله و
يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان المادى فهو اخذ صورته
مجردة عن المادة تجريدا ما الى قوله ... ان نقول لم يجزم الشيخ بان الادراك هو اخذ صورة المدرك

ولكن الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة ظاهر قوله ولو كانت الانسانية
موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو ومعناه ان طبيعة الانسانية لو كانت مقتضية
للوحدة لما كان الانسان الا واحدا قوله فاذن احدى العوارض التى تعرض للصورة
الانسانية من جهة المادة هو التكثير والانقسام معناه ان الكثرة والانقسام والوحدة عارضة
لماهية الانسان قال الشيخ وكل ادراك جزئى فهو بالة جسمانية اما المدرك من الصور الجزئية
كما يدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن
علائق المادة والامر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصورة انما يدرك ما دامت المواد
حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا
٢٢٩ عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفارقة من جهة الحضور والغيبة فان الشئ الذى
ليس فى مكان لا يكون للشئ المكانى اليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع
الا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون
المحضور جسما او فى جسم الشرح الغرض من هذا الكلام اثبات ان النفس الناطقة
لا يدرك الجزئيات الا بواسطة قوى مخصوصة فى الات جسمانية فقدم بيان ان المدركات الظاهرة وهى
الحواس الخمس الظاهرة واحتج عليه بان ادراك هذه المحسوسات يتوقف على حضورها وحضور
الجسم انما يكون عند جسم واما ما ليس بجسم فلا يكون للجسم بالنسبة اليه الحضور وعدم الحضور
فاذن المدرك لهذه المحسوسات جسم او قوة فى جسم قال الشيخ واما المدرك للصور الجزئية
على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال فهو لا يتخيل الا ان
يرتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساما ما مشتركا بينه وبين الجسم ولنفرض الصورة المرتسمة
فى الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض فنقول ان تلك الاجزاء
والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم فى جسم ويختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم
واجزائه فى اجزائه ولنتقل صورة زيد الى صورة مربع الجد المحدود المقدار والجهة والكيفية
واختلاف الزوايا بالعدد ولكن متصلا بزاويتى آ ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الاخر
ولكل واحد جهة معينة لكنهما متشابهان فى الصورة فيرتسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة
بالعدد فى الخيال فنقول ان مربع آ ه ز و وقع غيرا بالعدد لمربع ب ح ط ى ووقع فى الخيال منه
جانب اليمين ومتميزا عنه بالوضع فى الخيال فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعية او يكون
لعارض خاص له فى المربعية غير صورته او يكون للمادة التى هى تنطبع فيها ولا يجوز ان يكون
مغايرته له من جهة الصورة المربعية وذلك انا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين
ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه اما اولا فلانا لا نحتاج فى تخيله يمينا الى اعتبار اتباع عارض
فيه ليس فى ذلك واما ثانيا فان ذلك العارض اما ان يكون شاخصا فى نفسه لذاته او يكون

شيا له بالقياس الى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كانه شكل منتزع عن موجود هو بهذا
الحال او يكون شيا له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيا له بالقياس الى المادة الحاملة ولا
يجوز ان يكون شيا له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازما او زايلا ولا يجوز
ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركه في النوع فان المربعين وضعا متساويين في
النوع فلا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متجزية
ان تعرض له شيء دون الاخر الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجزي وهو القوة القابلة ولا يجوز ان ٢٢٠
يكون زايلا لانه يجب اذا زال ذلك الامر ان تتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيل هذا الا
بسبب شيء تقرنه به بل يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله
بهذه الحال كما يجوز ان يقال في مسئلة المعقول منه وذلك لانه يبقى المسئلة بحالها فيقال كيف
امكن الفارض ان يفرضه بهذه الحال فيميزه عن الثاني وما الشيء الذي يعمله به حتى فرض هذا هكذا
وذاك كذاك واما في الكلي فهناك امر يقرنه به العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر وذلك الحد
لامر معقول كلي يصح واما بهذا الحاي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق
ان ياخذ هذا الحد دون صاحبه ولا الحال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به بل يتخيله كذلك دفعة
على انه في نفسه كذلك لا بفرضه فيتخيل هذا يمينا وذاك يسارا الا بسبب شرط يقترن بذاك
او بهذا وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع وهو مربع لم يعرض له شيا اخر لحوق الكلي بالكلي
واما هاهنا فما لم يقع له اولا وضع محدود حاي فلا يقع تحت الحد ليس الغرض هاهنا جعله
بذلك الوضع في الخيال بل وقوع ذلك الوضع للخيالي يجعله بحيث يصدق عليه الغرض والخيال ليس
عنده حد البتة لان الحد كلي فكيف يلحق به هويته الحد وقد بطل ان يكون هذا التميز بسبب
عارض لازم او غير لازم في ذاته او مفروض فنقول ولا يجوز ان يكون ذلك بالقياس الى الشيء
الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثيرا ما يتخيل ما ليس ولا يكون نسبته اليه الى ما ليس وايضا فان
وقع لاحد المربعين نسبة الى الجسم وللمربع الاخر نسبة اخرى فليس يجوز ان يقع ومحلها غير منقسم فليس
احد المربعين الخياليين اولى بان ينتسب الى احد المربعين الموجودين دون الاخر الا ان يكون قد وقع هذا
في نسبة الحامل الى الجسم لا يقع الاخر فيها فيكون اذا محل ذلك غير محل هذا ويكون القوة منقسمة ولا ينقسم
بذاتها بل بانقسام ما فيه فيكون جسمانية والصورة منقسمة في جسم فاذن ليس يصح ان يفترق المربعان
في الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقي ان ذلك اما بسبب افتراق الجزء من القوة
القابلة او الجزء من الالة التي بها يفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية
اما القوة القابلة فلانها لا ينقسم الا بانقسام مادتها واما الالة الجسمانية فهي التي اياها يعني فقد اتضح
ان الادراك الخيالي هو ايضا جسماني الشرح الغرض من هذا الكلام هو ان المتخيل بقوة جسمانية وقد التفسير
احتج على هذا المطلوب بهذا الكلام وتلخيصه لنتخيل مربعا سمه مربع ا ب ج د ولنعمل على طرفيه مربعين
متساويين

متساويين في الصورة هكذا فنقول لا شك ان هذين المربعين الطرفيين كل واحد منهما مغاير للاخر
في الخيال ومتميز في الوضع عنه فهذا التمايز لا يخلو اما ان لصورة المربعية او لامر لازم لها او لامر الصورة المربعية
عارض لها ومحال ان يكون لصورة المربعية لانا انما فرضناهما متساويين في الصورة ومحال ان يكون
لامر لازم لصورة المربعية لان لازم النوع الواحد غير مختلف لان ما لزم احدهما لزم الاخر ولما بطل القسمان
الاولان ثبت انه لامر عارض لها غير لازم ثم نقول ثبوت ذلك العارض المميز لا يخلو اما ان يتوقف
على فرض فارض واعتبار معتبر واما ان لا يتوقف لا جايز ان يتوقف عليه اما اولا فلانا لا نحتاج
في تخيل احد المربعين الطرفين يمينا والاخر شمالا الى ان نوقع فيه عارضا ليس في الاخر واما ثانيا فلانه ٢٢١
لا يمكن للفارض ذلك الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العارض
المفروض لزم الدور واما ان كان اختصاصه بذلك العارض غير متوقف على فرض فارض فذلك
لا بد وان يكون بسبب الحامل وذلك الحامل اما ان يكون هو المادة الخارجية حتى يكون كانه
شكل منتزع عن موجود هو بهذا الحال وذلك محال اما اولا فلانه كثيرا ما نتخيل ما ليس موجودا
في الخارج مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلان محل المربعين الخياليين
لو كان واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الاخر
واما ان يكون هو الذهن ويجب ان يكون محل احد المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر والا استحال
ان يختص احدهما بعارض مميز عن الاخر وهذا لا يتصور الا اذا كان محل المتخيلات جسما او
قوة في جسم ولنرجع الى شرح المتن قوله واما المدرك للصورة الجزئية الى قوله ارتساما ما
مشتركا بينه وبين الجسم معناه ان المدرك للصورة الجزئية الخيالية مرتسمة في قوة جسمانية قوله
ولنفرض الصورة المرتسمة الى قوله ولنتقل صورة زيد الى الصورة مربع لقايل ان يقول لم تنقل صورة زيد
الى صورة المربع الذي ذكره وما الفايدة في ذلك قوله وليكن متصلا بزاويتي ا ب منهما ان كل حيز واحد
الى قوله صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال معناه لنكن على جانبي مربع ا ب ج د مربعان متساويان
في الصورة متمايزان بالعدد في الخيال قوله فنقول ان مربع ا ه ز ح ووقع غيرا بالعدد لمربع ح ط
الى قوله او يكون للمادة التي انطبع فيها معناه ان امتياز احد هذين المربعين عن الاخر بالوضع في
الخيال لا يخلو اما ان يكون بصورة المربعية او لامر عارض مغاير لصورة المربعية او للمادة التي
انطبعت فيها ولقايل ان يقول هذا التقسيم غير منحصر بل التقسيم الصحيح هو ان يقال هذا
الامتياز اما ان يكون للماهية او لامر خارج عن الماهية ثم ذلك الامر الخارجي اما ان يكون
لازما للماهية واما ان يكون عارضا مفارقا واما ان لا يكون قوله ولا يجوز ان يكون مفارقة
له من جهة الصورة هذا الكلام ابطال للقسم الاول وهو ان يكون الامتياز بنفس الماهية قوله
ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه معناه ان ذلك الامتياز يستحيل ان يكون حصوله بعارض
يخصه لان ذلك العارض لا يخلو اما ان يتوقف حصوله على فرض فارض او لا يتوقف ومحال

ان يتوقف لانه يمكننا تخيل المربعين متميزا عن الاخر من غير اعتبار عارض فيه قوله واما
ثانيا فلان ذلك العارض اما ان يكون ثابتا له لنفسه لذاته معناه ان لم يتوقف ذلك العارض
على فرض فارض فاما ان يكون بالقياس الى ما هو شكله فى الوجود واما ان يكون بالقياس
الى القوة القابلة واما ان يكون بالقياس الى القوة الحاملة قوله ولا يجوز ان يكون ثابتا فى
نفسه من العوارض التى الى قوله ليس كذلك معناه لا يجوز ان يكون الامتياز حاصلا بامر
عارض للمربع لان ذلك العارض اما ان يكون لازما لماهية المربع واما زايلا ومحال ان
يكون لازما لان ما هو لازم لشئ يجب ان يكون لازما لما يشاركه فى الحقيقة قوله وايضا
فانه لا يجوز ان كان هو فى قوة غير متجزية الى قوله وهو القوة القابلة هذا ابطال لان يكون
الامتياز حاصلا بالقياس الى القوة القابلة وتمامه ان يقال تلك القوة ان لم يكن متجزية استحال
حصول امتياز احدهما عن الاخر بامر عارض لان ما عرض لاحدهما فهو عارض للاخر قوله
ولا يجوز ان يكون زايلا الى قوله كيف كان معناه انه لا يجوز ان يكون الامتياز حاصلا بامر زايل
لانه اذا زال ذلك الامر ارتفع الامتياز والامتياز حاصل دايما قوله ولهذا لا يجوز ان يقال
ان فرض الفارض جعله بهذا الحال كما يجوز ان يقال فى مثال المعقول الى قوله حتى فرض هذا
هكذا وذاك كذلك معناه انه لا يجوز ان يقال الامتياز حصل بامر عارض بفرضه فارض لان
امتياز احد المربعين عن الاخر لا يتوقف على امر بفرضه فارض اذ لو كان كذلك لارتفع الامتياز عند
عدم ذلك الفرض قوله واما فى الكلى فهناك امر يعرفه به العقل واعلم ان هذا الكلام
جواب عن اشكال يتوجه على هذا البرهان وتقريره هو ان ما ذكرتم بعينه ممكننا ان نعقل مربعا
كليا ونقرن به كونه يمينا ويسارا ونميز بين المربع الايمن والمربع الايسر والجواب المربع الكلى امر يقرن
العقل به حد التيامن مع التياسر ويكون ذلك الامتياز بفرضه حتى انه يمكنه تغيير ذلك الفرض
واما الذى فى التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذى على اليمين لا يمكننا ان
نفرض فيه عارضا يصير به فى الخيال بعينه مربعا آخر قوله ويقول لا يجوز ان يكون ذلك معناه
انه لا يجوز ان يكون الامتياز حاصلا بسبب الموجود الذى احدهما خياله لانه كثيرا ما يتخيل ما
ليس له وجود فى الخارج مع ان النسبة الى العدم الصرف محال قوله وايضا فان وقوع احد
المربعين نسبة الى جسم وللمربع الاخر نسبة معناه ان محل المربعين الخياليين لو كان واحدا لم يكن
انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجين اولى من انتسابه الى الاخر فاذن لا بد وان يكون
هذا الامتياز بسبب ان يكون محل احدهما غير محل الاخر واعلم ان هذا الكلام لا يخلو عن
خبط والتلخيص ما ذكرنا قال الشيخ ومما يبين ذلك انا نتخيل الصورة الخيالية كصورة الانسان
مثلا اصغر واكبر كانا ننظر اليها ولا محالة انها ترتسم وهى اكبر وترتسم وهى اصغر فى شئ لا فى شبح ذلك
الشئ بعينه لانها ان ارتسمت فى مثل ذلك الشئ فالتفاوت فى الصغر والكبر اما ان يكون با
لقياس

بالقياس الى الماخوذ عنه الصورة واما بالقياس الى الآخذ واما بالقياس الى نفس الصورتين وليس يجوز
ان يكون بالقياس الى الماخوذ عنه وكثير من الصور الخيالية غير ماخوذة عن شئ البتة ولا يجوز ان
يكون بسبب الصورتين فى انفسهما فانهما لما اتفقتا فى الحد والماهية واختلفتا فى الصغر والكبر
فليس ذلك لنفسهما فاذن ذلك بالقياس الى الشئ القابل لان الصورة تارة ترتسم فى جزء منه اكبر
وتارة فى جزء منه اصغر الشرح هذه حجة اخرى على ان الادراك الخيالى بقوة جسمانية وتلخيصها
ان نقول انا نتخيل الصورة الخيالية مع تساويها فى النوع متفاوتة فى المقدار فبعضها اصغر وبعضها
اكبر فذلك التفاوت اما ان يكون بالقياس الى الماخوذ منه الصورة واما ان يكون بالقياس
الى الصورة واما ان يكون بالقياس الى الاخذ والاول محال لان تلك المتخيلات قد لا يكون موجودة
فى الخارج والثانى محال ايضا لان الصورة متساوية فى النوع فتعين الثالث وهو ان يكون الصورة
تارة فى جزء منه اكبر وتارة فى جزء اصغر قال الشيخ وايضا فانه ليس يمكننا ان نتخيل السواد
والبياض فى شبح خيالى واحد معا ويمكننا ذلك فى جزئين منه بلحظة الخيال مفترقين ولو كان
الجزءان لا يتميزان فى الوضع بل كان كلا الخياليين يرتسمان فى شئ غير منقسم لكان لا يفترق
الامرين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزءان متميزان فى الوضع الشرح هذه حجة
ثالثة على ان ادراك المتخيلات بقوة جسمانية وتلخيصها انه ليس يمكننا ذلك فى جزء ولو كان
الجزءان لا يتميزان فى الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزءان متميزان
فى الوضع قال الشيخ ولما علمت هذا فى الخيال فقد علمت فى الوهم الذى ما يدركه متعلقا بصورة
جزئية خيالية على ما وضحنا قبل الشرح هذه حجة على ان الوهم ايضا قوة جسمانية وتقريرها
ان نقول لما ثبت ان الخيال قوة جسمانية وجب ان يكون الوهم الذى لا يدرك الا ما يكون متعلقا
بصورة جسمانية كذلك قال الشيخ ثم نقول ان الجوهر الذى هو محل المعقولات ليس بجسم
ولا قايم بجسم على انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات جسما او مقدارا من
المقادير فاما ان يكون محل الصورة فيه طرفا منه لا ينقسم او يكون انما تحل منه شيئا منقسما
ولنمتحن اولا انه هل يمكن ان يكون طرفا غير منقسم فاقول ان هذا محال وذلك ان
النقطة هى نهاية ما لا تميز لها فى الوضع عن الخط او المقدار الذى هو متصل به حتى يستقر فيها
شئ من غير ان يكون فى شئ من ذلك الخط بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هى طرف ذاتى
لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه تحل فيها طرف شئ حال فى المقدار
الذى هى طرفه متقدر به بالعرض فكما انه متقدر به بالعرض كذلك تتناهى بالعرض مع
النقطة فيكون له نهاية بالعرض مع نهاية بالذات كما كان امتداد بالعرض مع امتداد
بالذات فاما على غير هذا الوجه فانه لا يصح ان يقال عليها شئ ولو كانت النقطة منفردة
تقبل شيئا من الاشياء لكان تتميز لها ذات وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين جهة منها

الى الخط التي تميزت عنه وجهه منها مخالفة لها مقابلة فيكون حينئذ منفصلا عن الخط و
للخط نهاية غيرها لا فيها فيكون تلك النقطة نهاية للخط لا هذه والكلام فيها وفي
هذه النقطة واحدة فيؤدي هذا الى ان يكون النقطة متشافعة في الخط اما متناهية
واما غير متناهية وهذا امر قد بان لنا في مواضع اخرى استحالته فقد بان ان النقطة
لا تتركب بتشافعها وبان ايضا ان النقطة لا يتم لها وضع خاص ونشير الى طرف منها
فنقول ان النقطتين حينئذ اللتان تطيفان بنقطة واحدة من جنبيها اما ان
يكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسان فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الاولية منه
٤٤٤ ان يكون كل واحد منهما يختص بشيء من الوسطى يماسه فينقسم حينئذ الواسطة وهذا محال واما
ان يكون الوسطى لا تحجز المكتنفين عن التماس فحينئذ يكون الصورة المعقولة حالة في جميع
النقط وجميع النقط كنقطة واحدة وقد وضعنا ان هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط
فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها طرف فتلك النقطة يكون مباينة
لهذه في الوضع وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع هذا خلف فقد بطل ان يكون
محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم فبقي ان يكون محلها من الجسم ان كان محلها ان كان
من الجسم شيئا منقسما فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم فاذا فرضنا في الشيء المنقسم
انقساما ما عرض للصورة ان تنقسم فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الجزءان متشابهين او
غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس اياهما اذ الكل من حيث هو
كل ليس هو الجزء الا ان يكون ذلك الشيء شيئا يحصل فيهما من جهة الزيادة في المقدار او الزيادة
في العدد لا من جهة الصورة فيكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس كل
صورة معقولة بشكل وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية واظهر من ذلك انه ليس يمكن
ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لان الثاني ان كان غير داخل
في معنى الكل فيجب ان يضع لا ابتداء معنى الكل لهذا الواحد لا كليهما وان كان داخلا في
معناه فمن البين الواضح ان الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام وان كانا
غير متشابهين فلينظر كيف يمكن ان يكون للصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة فانه ليس
يمكن ان يكون الاجزاء الغير المتشابهة الا الاجزاء الحدية التي هي الاجناس والفصول ويلزم من
هذا محالات منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضا في القوة قبولا غير متناه فيجب
ان يكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية
للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولانه ليس يمكن ان يكون توهم القسمة يفرز الجنس
والفصل بل مما لا شك فيه انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزا في المحل ان
ذلك التميز لا يتوقف الى توهم القسمة فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالفعل ايضا
غير

غير متناهية لاحتمال الجسم في ذاته القسمة الى ما لا نهاية له وقد صح ان الاجناس والفصول
واجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز
ان يجتمع في الجسم اجتماعا على هذه الصورة فان ذلك يوجب ان يكون الجسم الواحد انفصل
اجزاء غير متناهية وايضا لتكن القسمة وقعت من جهة ما فافرزت من جانب جنسا ومن جانب
كان فصلا فلو غيرنا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل او تنقلب
الجنس الى مكان الفصل والفصل الى مكان الجنس وكان فرضنا الوهمي يدير مقام الجنس
٤٤٥ والفصل فيه وكان يخير كل واحد منهما الى جهة ما بحسب ارادة من يريد خارج على ان
ذلك ايضا لا يغني فانه يمكننا ان نوقع قسما في قسم وايضا ليس كل معقول يمكن ان ينقسم
الى معقولات ابسط منه فان هاهنا معقولات هي ابسط المعقولات ومبادئ التركيب
في سائر المعقولات وليس لها اجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في
المعنى فاذن ليس يمكن ان يكون الاجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة كل واحد منها هو في معنى
الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فاذا كان ليس يمكن ان تنقسم الصورة المعقولة ولا ان
تحل طرفا من المقادير غير منقسم ولا بد لها من قابل فينا فبين ان محل المعقولات جوهر ليس
هو بجسم ولا انها هي في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام. الشرح لما فرغ من
بيان القوى البدنية واثباتها شرع في بيان ان النفس الناطقة التي هي المدركة للمعقولات ليست
جسما ولا قوة في جسم واحتج هنا بحجج الحجة الاولى ما دل الشيخ ونحن نلخصه فنقول
محل المعقولات ان كان جسما او صورة في جسم فاما ان يكون طرفا منه غير منقسم واما
ان يكون شيئا منه منقسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون محل المعقولات جسما او قوة
في جسم والاول محال لان النقطة لا تخلو اما ان يكون لها امتياز عن المقدار الذي هي
نهايته واما ان لا تكون فان لم يكن امتنع ان يحل المعقولات فيها وحدها لانه لا يمكن ان
يحل فيها شيء من غير ان يحل في المقدار الذي هي نهاية له بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما
هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف هي حال في ذلك المقدار ولان الحال
يتقدر بتقدر المقدار والعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته واما ان قيل ان النقطة
تتميز عن ذلك المقدار فحينئذ يكون النقطة ذات جهتين جهة منها الى الخط الذي تميزت
عنه وجهة مخالفة له ويكون حينئذ منفصلا عن الخط وللخط نهاية غيرها فيكون ذلك لا الاولى
نهاية الخط لا هذه والكلام فيها كالكلام في تلك النقطة فيلزم ان يكون في الخط نقط
متتالية اما متناهية او غير متناهية وذلك محال فاستحال ايضا ان يكون النقطة منفردة
متميزة بالوضع فانا اذا فرضنا خطين يلتقيان بنقطة واحدة فاما ان يكون النقطة المتوسطة
تحجز الطرفين عن التماس واما ان لا تحجزهما فان حجزتهما عن التماس يلزم ان يخص كل

٢٢٦

واحد منها شيء لم يختص بها الآخر فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلف وان لم يختص بها
فحينئذ تتداخل النقطة وحينئذ تكون الصورة المعقولة في جميع النقط ولكن فرضنا هذه
النقطة مفرزة مباينة عن الخطين ويلزم ان لا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهاية
وذلك محال فثبت انه لا يجوز ان يكون محل المعقولات من الجسم شاغرا منقسم ومحال
ايضا ان يكون محلها من الجسم شيئا منقسما لان الجسم منقسم فلو حل فيه صورة معقولة
وجب ايضا ان تنقسم وذلك محال لانه لو انقسمت الصورة المعقولة فاما ان تنقسم الى
جزئين متشابهين او غير متشابهين ومحال ان تنقسم الى جزئين متشابهين اما
اولا فلان كل واحد من الجزئين وجب ان يكون مخالفا للكل بوجه ما لان الكل
من حيث هو كل مخالف للجزء من حيث هو جزء وتلك المخالفة ليست بالماهية والا يكون
فيها واما ثانيا فلانه لم يكن انقسامها الى جزئين متشابهين فاذن تلك المخالفة تكون بشيء من
العوارض مثل الزيادة في المقدار والعدد فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل ومقدار
وعدد وليس لكل صورة معقولة شكل ومقدار وايضا فيه الصورة العقلية حينئذ
لا عقلية لانها لا تكون مجردة اما قوله واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال
ان كل واحد من الجزئين الى قوله ليس على نفس معنى التمام اقول لعل هذا الكلام بعد
التلخيص ليس فيه زيادة معنى لان تلخيصه هو ان يقال ان كل واحد من الجزئين لا يجوز ان
يقال انه غير الكل لان الجزء الثاني اما ان لا يكون داخلا في معنى الكل واما ان يكون داخلا
فان لم يكن وجب ان يكون الكل هو احد منها لا كليهما وان كان داخلا فمن الواضح
ان الجزء مغاير الكل وهذا واضح لا يحتاج الى بيان وقوله انه لا يجوز ان ينقسم
الصورة المعقولة الى جزئين غير متشابهين لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة في الماهية
لكانت تلك الاجزاء هي الاجناس والفصول لكن يلزم منه محالات احدها ان الجسم يمكن ان
يفرض اجزاء غير متناهية وذلك محال على ما بان وايضا على تقدير ان تكون الصورة المعقولة علـ[ا]
مركبة من مقومات لا نهاية لها فلا شك انها تكون متميزة بالفعل فتكون محل كل واحد
منها من الجسم محل الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا
اذا فرضنا قسمة وقعت من جهة فلا شك انه وقع الفصل من جانب والجنس من جانب اذا
عرضنا القسمة فاما ان يقع في كل جانب نصف جنس ونصف فصل ويكون ذلك انقساما
الى جزئين متشابهين وهو خلاف او اما ان ينتقل الجنس الى مكان الفصل والفصل الى
مكان الجنس ويلزم من ذلك ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصورة العقلية
ويكون حلولها محالها ومواضعها بحسب ارادة المريد وعلى انا اذا اوقعنا قسمة في قسمة
على هذا الوجه لزم المحال وصورته قوله وايضا ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات
اول

٢٢٧

اقول هذه حجة اخرى على انه لا يجب ان يكون كل صورة معقولة منقسمة لان كل معقول مركب
فلا بد وان ينتهي الى اجزاء بسيطة والا لكان كل مركب مركبا من اجزاء لا نهاية لها لا من واحد بل مرارا
لا نهاية لها ومع ذلك فلا بد من البسيط اذ لا بد من الكثير من واحد والواحد لا تركيب فيه والا لما
كان واحدا بل كثيرا بالفعل ووجب ان لا يكون بسيطا لا يكون قابلا للقسمة فمحل ذلك البسيط
وجب ان لا يكون قابلا للقسمة قوله فاذا كان ليس يمكن الصورة المعقولة الى اخر لما
فرغ من ذكر البرهان صرح هاهنا بالنتيجة وهي انه ثبت ان الصورة غير منقسمة وثبت انها
لا تحل شيئا منقسما من الجسم وثبت انها لا يمكن ان تحل طرفا منه غير منقسم صح ان محلها ليس
بجسم ولما ثبت انها لا تحل الجسم لزم منه انها لا تحل في الجسم لان القوى الحالة في الجسم لا بد وان
تنقسم بانقسام محلها قال الشيخ ولنا ان نبرهن على هذا ببرهان اخر فنقول ان القوة العقلية
هو ذو تجريد المعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وسائر ما قيل فيجب ان ينظر في
ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه ابالقياس الى الشيء الماخوذ منه او
بالقياس الى الشيء الاخذ اعني هذه الذات المعقولة تجردت عن الوضع في الوجود الخارجي او في الوجود
المتصور في الجوهر العاقل ومحال ان تكون كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان يكون انما هي مفارقة
للوضع والاين عند وجوده في العقل فاذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع
اليها اشارة او تجزؤ او انقسام او شيء مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان تكون في جسم الشرح
هذه حجة ثانية على ان النفس الناطقة لا يجوز ان تكون جسما ولا قوة قائمة بجسم وتلخيصها ان
نقول لا شك انا ندرك معقولا مجردا عن المواد وعوارضها اعني الكم والاين والوضع فهذه الصورة
المجردة عن المادة وعوارضها تجردها اما بالقياس الى الشيء الماخوذ عنه واما بالقياس الى الشيء
المجرد الاخذ ومحال ان تكون بالقياس الى الماخوذ عنه لانها في الخارج ليست كذلك فاذن تجردها
بالقياس الى الاخذ فثبت انها مجردة عن الوضع والاين عند وجودها في العقل قال الشيخ
وايضا اذا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة في المعنى التي هي لا اشياء غير منقسمة في المعنى
في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو اما ان لا يكون ولا لشيء من اجزائها التي يفرض عليه بحسب
جهاتها نسبة الى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المتجرد عن المادة او يكون ذلك
لكل واحد من اجزائها التي يفرض نسبة اليه او يكون لبعضها دون بعض فان لم يكن ولا لشيء منها
فليس ولا لكلها لا محالة فان ما يجتمع عن متباينات متباين فلا يكون الشيء معقولا له وان كان
لبعضها دون بعض فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء وان كان لكل جزء يعرض
نسبة ما فاما ان يكون لكل جزء يعرض نسبة الى الذات بأسرها فليست الاجزاء اجزاء معنى المعقول
بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد بل المعقول كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل
بالفعل في ان واحد وان كان لكل جزء له نسبة غير الاخرى الى الذات فمعلوم ان الذات منقسمة

٢٢٨

في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف وان كان نسبة كل واحد الى شيء من الذات
غير ما اليه نسبة الاخر فانقسام الذات اظهر الا انه لا يعقل وهو محال ومن هذا تبين
ان الصور المنطبعة في المادة الجسمانية لا يكون الا اشباحا لامور جزئية منقسمة ولكل
جزء منها نسبة بالفعل او بالقوة الى جزء منه الشرح هذه حجة اخرى على انه لا يجوز ان
يكون محل العلم بالاشياء الاحدية منقسما وقد جاء هذه الحجة بعبارات مشوشة وفيها
تقسيمات لا فائدة فيها وتلخيصها ان نقول العلم بالموجودات التي لا تقبل القسمة يجب ان
يكون قابلا للقسمة فيجب ان يكون محل ذلك لا يقبل القسمة وكل جسم وكل قائم به قابل
للقسمة فيجب ان لا يكون محل ذلك العلم جسما ولا قائما بجسم فهو اذن جوهر مجرد لا
اما انه لا يجوز ان يكون ذلك العلم منقسما لانه لو انقسم لكان اما ان يكون كل جزء من
اجزائه علما بذلك المعلوم واما ان يكون علما بجزء منه او لا يكون علما به ولا بشيء من اجزائه
والاقسام كلها باطلة فامتنع كون ذلك العلم قابلا للقسمة اما انه لا يجوز ان يكون جزء العلم
علما بذلك المعلوم فلانه يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل من جميع الوجوه وهو محال
واما انه لا يجوز ان يكون جزء العلم علما بجزء ذلك المعلوم لانه يلزم ان يكون المعلوم
منقسما وقد فرضناه غير منقسم واما انه لا يجوز ان لا يكون كل واحد من اجزاء العلم علما بكل المعلوم
ولا بشيء منه فاذا اجتمعت تلك الاجزاء هل حدث عند اجتماعها امر زائد على تلك الاجزاء او لم يحدث
لم يكن ذلك علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه فلا يكون العلم بالشيء علما به هذا خلف وان حدث
زائد فاما ان يقبل ذلك القسمة واما ان لا يقبل فان قبل عاد التقسيم الاول فيه وان لم يقبل فهو
المطلوب واما انه متى كان العلم غير منقسم وجب ان يكون محله ايضا كذلك لانه اذا كان
منقسما كان فيه اجزاء واقسام فاما ان يكون ذلك العلم حالا بكل تلك الاجزاء واما ان يكون
حالا بكل واحد منها واما ان يكون حالا ببعضها دون البعض واما ان لا يكون حالا بكلها ولا بشيء
منها والاول محال والا لزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني ايضا محال لما ذكرنا والثالث
محال لانه اذا لم يكن ذلك العلم حالا في كله ولا في شيء لم يكن حالا فيه البتة هذا ما امكننا من تلخيص
هذا الكلام وربما يكون عند غيرنا احسن منه قوله ومن هذا الكلام ان الصور المنطبعة
في المادة الجسمانية الى قوله جزء منه معناه ان هذا البرهان كما يدل على ان محل الصور العقلية الوحدانية
لا يجوز ان يكون منقسما بحسب ما في الجهات يدل على ان محل الصور المنطبعة في المادة لا يكون الا
امرا منقسما بحسب ما يكون لكل جزء منها نسبة الى جزء من محله قال الشيخ وايضا فان الشيء
المتكثر اجزاء في حد اجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم فتلك الوحدة بما هي وحدة
كيف ترتسم في المنقسم والاعتراض ايضا ما قلناه في غير المتكثر اجزاء حده الشرح هذه
حجة اخرى على ان المعقولات الواحدة لا تحل في المنقسم لكن بنى هذه الحجة على الوحدة الحاصلة
المنقسم...

التفسير قال الامام

التفسير قال الامام

٢٢٩

المنقسم الى الاجزاء وتقريرها ان الشيء المركب من الاجزاء لا بد وان يحصل له وحدة بها هو هو مما
لا ينقسم فالعلم بها لا ينقسم فلا يحل المنقسم وكل جسم منقسم فاذن محل ذلك العلم ليس بجسم ولا قائم
بجسم قال الشيخ وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي لنا من شان القوة الناطقة
ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وليس واحدا ولى من الآخر وقد صح لنا ان
الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون محله جسما ولا قوة في جسم وقد برهن
هنا في السماع الطبيعي فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة
ولا فعلها الكائن في جسم او بجسم الشرح هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة غير جسمانية
وتلخيصها ان القوة العاقلة تقوى على ان تعقل معقولات غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك فالقوة العاقلة غير جسمانية اما بيان المقدمة الاولى فلان القوة تقوى على ادراك
مراتب الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها واما بيان المقدمة الثانية فقد سبق قال الشيخ
ونقول ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يستتم
باستعمال تلك الآلة الجسدانية ~~حتى يكون فعلها الخاص انما يستتم باستعمال تلك الالة الجسدانية~~
لكان يجب ان لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الآلة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين
ذاتها آلة وليس لها بينها وبين آلتها ~~وبين~~ انها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى
لها وانها عقلت فاذن تعقل بذاتها لا بآلة الشرح هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة
غير حالة في آلة جسدانية وغير محتاجة اليها وتقريرها انها غير محتاجة في فعلها الى آلة
جسمانية لانها لو كانت محتاجة اليها وجب ان لا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها فانه لا آلة
بينها وبين ذاتها ولا بينها ولا بين آلتها ولا بينها وبين ادراكها لكنها تدرك ذاتها وآلتها وادراكها
لذاتها وآلتها فاذن هي غير محتاجة الى آلة جسمانية واذا كانت غنية في فعلها عن مادة وجب
ان يكون في وجودها ايضا غنية لان الموجودية والحقيقة اذا كان محتاجا الى شيء كان المركب ايضا
كذلك قال الشيخ وايضا لا يخلو اما ان يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها
اما تلك واما اخرى مخالفة لها وهي صورتها ايضا فيها وفي آلتها او لوجود صورة اخرى غير
صورة آلتها تلك فيها وفي آلتها فان كانت لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة
دائما فيجب ان تعقل آلتها دائما التي كانت تعقل لوجود الصورة اليها وان كانت لوجود صورة
غير تلك الصورة فان المغايرة بين اشياء في حد واحد اما لاختلاف المواد واما لاختلاف فيما
بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس هاهنا اختلاف مواد فان
المادة واحدة وليس هاهنا اختلاف التجريد والتجريد عن المادة فان كلاهما في المادة
وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم لان احدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية
واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما غير الآخر ولا يجوز

ولا بينها وبين

التفسير قال الامام

التفسير قال الامام

ان يكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها فان هذا اشد استحالة لان الصورة المعقولة
اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما تلك الصورة صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه
فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ٢٢٠
ولا لصورة شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر ونحن انما ناخذ ونعتبر
صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف اليه فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز ان يدرك
المدرك الآلة في الادراك الشرح هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة ليست
منطبعة في آلة وتلخيصها لو ادركها لها لا يخلو اما ان يكون لحصول نفس صورة آلتها عندها
واما ان يكون لحصول صورة اخرى وتلك الآلة مساوية لها في الحقيقة مخالفة لها في العدد
عندها فان كان لحصول نفس صورة آلتها وجب ان تكون تلك القوة مدركة لها دائما
وان كان ادراكها لها لاجل صورة اخرى مغايرة لها في العدد فاما ان تحل تلك الصورة في
تلك القوة من غير مشاركة الجسم واما ان تكون بمشاركة الجسم فتكون الصورة حالة في قوة
العقلية وفي الجسم الذي هو الآلة فان كان الاول كانت القوة العاقلة قائمة بنفسها مجردة
عن الاجسام وهو المطلوب وان كانت بمشاركة الجسم لزم اجتماع الصورتين المتماثلتين
في مادة واحدة وذلك محال لان التغاير بين اشياء تدخل في حد واحد اما لاختلاف
المواد واما لاختلاف بين الكلي والجزئي واما للتجرد عن المادة وعدم التجرد وهذه
الامور منتفية ولنرجع الى شرح المتن قوله وايضا لا يخلو اما ان يكون تعقلها آلته
لوجود ذات آلتها هذا التقسيم ليس كما ينبغي لان التقسيم الصحيح هو ما ذكرنا وهو الانقسام الى
قسمين قوله فان كان لوجود صورة آلتها معناه ان ادراك القوة العاقلة لآلتها لو كان
بحصول صورة آلتها عندها فتلك الصورة حاضرة عندها دائما فيجب ان تكون مدركة
لها دائما قوله وان كان لوجود غير تلك الصورة قد ذكرنا معناه قوله ولا يجوز ان يكون
لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها هذا القسم قد ابطله فيما تقدم وبالجملة انا لا نفهم
هذا البرهان كما ينبغي فليطلب شرحه من غيري قال الشيخ ولهذا كان الحس انما يحس
شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته
بل ان تخيل آلته تخيلها على نحو خصه فانه لا محالة دون غيرها الا ان يكون الحس اورد عليه صورة
آلته لو امكن فتكون حينئذ تحكي خيالا ماخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن انا ه
آلته كذلك لم يتخيلها الشرح هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة قائمة بذاتها مجردة لانها لو
كانت مدركة بآلة لما ادركت ذاتها ولما ادركت آلتها ولا ادركت ادراكها كالحس والخيال فانهما لما
كانتا جسمانيتين لما ادركا ذاتيهما ولا آلتيهما ولا ادراكهما لكن من قبيل التسهيل وقد بين في المنطق كانتا ه
فساده قال الشيخ وايضا مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه ان القوة الدراكة بانطباع الصور في

الآلات يعرض لها من ادامة العمل ان يكل لاجل ان الآلات يكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها
الذي هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة الادراك توهنها وربما افسدتها حتى لا تدرك
بعدها الاضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس فان المحسوسات الشاقة المتكررة
٢٢١ تضعفه وربما افسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع وعند ادراك القوي لا يقوى على ادراك
الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع
معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة والامر في القوة
العقلية بالعكس فان ادامتها للتعقل وتصورها للامور الاقوى يكسبها قوة وسهولة
قبول لما بعدها مما هو اضعف منها الشرح هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة غير
منطبعة في آلة وتقريرها ان القوى المدركة الجسمانية تكل من ادامة العمل وكثرته والامور القوية
الشاقة الادراك توهنها وربما تفسدها كالضوء الشديد للبصر والرعد القوي للسمع ولا تقوى
على ادراك الضعيف عند ادراك القوي والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية لكثرة مزاولتها
الانفعال الكثير تتحلل موادها وذلك يوجب ضعفها والقوة العقلية ليست كذلك فانها لا
تضعف بكثرة التعقلات وتقوى على ادراك الضعيف بعد القوي فالقوة العاقلة ليست بمادية
قال الشيخ فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال
المستعمل للآلة التي تكل فلا تخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما وفي اكثر
الاحوال والامر بالضد الشرح هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال قد يعرض ايضا
للقوة العاقلة كلال وملال في بعض الاوقات وانما السبب في ذلك جوابه هو انها تستعين
بالخيال والخيال تكله كثرة الانفعال لكونها قوة جسمانية قال الشيخ وايضا فان البدن
تاخذ اجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين او عند
الاربعين وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوى البدنية لكان
يجب دائما في كل حال ان تضعف حينئذ لكن ليس يجب ذلك الا في الاحوال وموافاة عوائق
دون جميع الاحوال فليست اذن من القوى البدنية الشرح هذه حجة اخرى
على هذا المطلوب وتقريرها ان القوى البدنية تضعف بعد سن النشو والوقوف وذلك
سن الاربعين فيمن يكون مزاجه قويا او في خمس وثلثين فيمن اضعف مزاجا والقوة العاقلة تقوى
بعد ذلك في اكثر الامر فلو كانت القوة العاقلة بدنية لوجب دائما ان تضعف في كل
حال والتالي محال فالمقدم مثله قوله لكن ليس يجب ذلك الا في احوال وموافاة عوائق
وموافاة معناه ليس يجب ذلك اي ليس يجب ضعف القوة العاقلة الا في بعض الاحوال وعند
موانع تمنعها عن فعلها قوله فليست اذن من القوى البدنية هذه هي نتيجة البرهان
قال الشيخ واما الذي يوهم من ان النفس تنسى معقولاتها ولا تعقل فعلها مع مرض البدن

وعند الشيخوخة وان ذلك لها بسبب ان فعلها لا يتم الا بالبدن فظن عن ضرورة ولا حق

وذلك انه بعد ما صح لنا ان النفس تعقل بذاتها يجب ان نطلب العلة في هذا العارض

المشكل فان كان يمكن ان يجتمع ان للنفس فعلا بذاتها وانها ايضا تترك فعلها مع امر

يعرض للبدن ولا تفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض فنقول ان النفس لها فعلان

فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل بالقياس الى ذاتها والى مباديها وهو التعقل وهما

متعاندان متمانعان فانها اذا اشتغلت باحدهما انصرفت عن الاخر ويصعب عليه الجمع بين

الامرين وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع وانت تعلم

وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل فان النفس اذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول

من غير ان يكون اصاب اله العقل او ذاتها آفة بوجه وتعلم ان السبب في ذلك هو اشتغال

النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما تتعطل اعمال العقل عند المرض ولو كانت الصور المعقولة

قد بطلت وفسدت لاجل الاله لما كان رجوع الاله الى حالها يحوج الى اكتساب من الراس وليس الامر

كذلك فانه قد يعود النفس عاقلة لجميع ما عقلته حالها فقد كانت اذا ما كسبته كلها موجودا

معها بنوع ما الا انها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتي اعمال النفس فقط يوجب

في افعالها التمانع بل تكثر افعال جهة واحدة قد توجب هذا بعينه فان الخوف يغفل عن الوجع

والشهوة تصد عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف

النفس بالكلية الى امر واحد فاذن ليس يجب اذا لم يفعل شي فعله عند اشتغاله بشي ان لا يكون

فاعلا فعله الا عند وجود ذلك الشي ولكنا ان نتوسع في بيان هذا الباب الا ان بلوغ الكفاية

فيه ليس لا ترددا الى تكلف بما لا نحتاج اليه بعد ظهور اصولنا التي قررناها ان النفس

ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به الشرح هذا الكلام سوال وجواب وتقرير

السوال هو ان يقال ان الشيخ اذا توغل في الشيخوخة يصير خرفا ويزول عقله ويبقى معقولاته

وذلك يدل على ان القوة العاقلة بدنية وحاصل الجواب الذي ذكره الشيخ هو ان ذلك

ليس لان القوة العاقلة بدنية بل ذلك لاشتغاله بسياسة البدن وسبب الاهتمام باصلاحه

لان شدة اهتمامها بسياسة البدن وتدبيره يمنعها عن فعلها الخاص بها وهو ادراكها القوة

النظرية التي لها قوله فقد ظهر من اصولنا التي قررنا ان النفس ليست منطبعة في البدن

ولا قائمة به لما فرغ من البراهين صرح بالنتيجة الا ان هذه العبارات مختلفة لان قيام النفس

بالبدن هو الانطباع فيه والعبارة الصحيحة ان يقال ثبت بهذه البراهين ان النفس

ليست جملة البدن ولا عضوا من اعضائه ولا قوة قائمة به قال الشيخ فيجب ان يكون سبيل

اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي

على سبيل عناية ذاتية مختصة به الشرح يريد ان يبين كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم

انه لما ثبت ان تعلق النفس بالبدن ليس بمعنى الانطباع فان لها تعلق به وجب ان يكون ذلك

التعلق تعلق المحبة والعشق الجبلي الالهامي ولهذا فانها تكره مفارقة البدن ولا تمل من

صحبتها مع طول الصحبة وذلك جاذب لها الى سياسة البدن وتدبيره قال الشيخ ثم

نقول ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في اشيا منها ان يورد الحس عليها في

الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات امور اربعة احدها انتزاع النفس الكليات المفردة

عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة

المشترك فيه والمباين به والذاتي وجوده والعرضي وجوده فيحدث للنفس من ذلك مبادي

التصور وذلك بمعاونة استعماله للخيال والوهم والثاني ايقاع النفس مناسبات بين هذه

الكليات المفردة على مثل سلب وايجاب فما كان التاليف فيها بسلب وايجاب ذاتيا اوليا بينا بنفسه اخذه وما كان ليس

كذلك تركه الى مصادفة الواسطة والثالث تحصيل المقدمات التجربية وهو ان يجد بالحس

محمولا لازم الحكم لموضوع ما ان في الايجاب او السلب او ينافيه ان تاليا موجبا الاتصال

او مسلوبه او موجب العناد او مسلوبه عن منافيه وليس ذلك في بعض الاحايين دون

بعض ولا على سبيل المساواة بل دائما حتى يسكن النفس الى ان من طبيعة هذا

المحمول ان يكون فيه هذه النسبة الى هذا الموضوع والتالي ان يلزم هذا المقدم او ينافيه

لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقادا حاصلا من حس وقياس اما الحس فلاجل مشاهدة

ذلك واما القياس فلانه لو كان اتفاقيا لما وجد دائما او في الاكثر الامر وهذا كالحكم بان

السقمونيا مسهل للصفراء بطبعه لاحساسنا ذلك كثيرا او قياسنا انه لو كان لا عن الطبع

بل عن الاتفاق لوجد في بعض الاحايين والرابع الاخبار الذي يقع التصديق بها لشدة

التواتر فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادي للتصور والتصديق

الشرح يريد ان يذكر سببا اخر لتعلق النفس بالبدن ونقول لا شك ان النفس في ابتداء

خلقتها خالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة واذا كان لذلك وجب ان يعطي النفس

الات يعينها على اكتساب الكمالات فعلى هذا تعلق النفس بالبدن كتعلق الصانع بالالات

التي يحتاج اليها في تحصيل الافعال المختلفة قوله ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة

في اشيا معناه ظاهر قوله منها ان يورد عليها الحس الجزئيات معناه ان النفس الناطقة تستعين

بالحواس لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات المحسوسة بذاتها وانما تدركها بواسطة الحواس

الظاهرة فالحس يعرض لها هذه المحسوسات فيحدث لها امور اربعة احدها انها تنتزع

من المحسوسات المعاني الكلية المفردة المجردة عن المادة ولواحقها وتميز بين الذاتي والعرضي

وبين القدر المشترك الذي هو الجنس وبين المميز الذي هو الفصل فيحدث للنفس من ذلك

مبادي التصور وذلك باعانة استعمال الحس والخيال وثانيها انه يحصل هذه الكليات

اذا

موضع النفس نسبة بين بعضها والبعض الاخر اما بالايجاب واما بالسلب ثم تلك النسبة الواقعة
بين الموضوع والمحمول ان كانت بينة بذاتها فهي القضية الاولية وما لم تكن بينة بذاتها فهي

تعين ع

المكتسبة المحتاجة الى واسطة وثالثها ان الحس يعين النفس الناطقة على تحصيل المقدمات
التجربية كما ذكر في المنطق ورابعها القضايا التواترية ولا شك انها حاصلة بواسطة حس السمع
واعلم ان قوله في تفسير المقدمات التجربية هو ان ياخذ الحس محمولا لازم الحكم لموضوع
224 ما لازم الايجاب والسلب او مباينا له مشكل لان الحس كيف يدرك العدم والسلب
ويمكن [illegible] مفهوم هذا الكلام هو ان يقال المقدمات التجربية ان يوجد بالحس محمول
لازم موضوعا دائما او في اكثر الامر او تالي لازم مقدما دائما او في اكثر الامر لا اتفاق
بل باللزوم فيحصل له اعتقاد مستفاد من الحس وقياس كما ذكر قوله فالنفس
الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادي للتصور والتصديق فهذا الكلام
تتمة لما تقدم قال الشيخ ثم اذا حصلتها رجعت الى ذاتها فان عرض لها شيء من
القوى التي دونها بان تشغلها بشغلها عن فعلها واضرت بفعلها واذا لم تشغلها فلا تحتاج
اليها بعد ذلك في خاص فعلها الا في امور يحتاج فيها النفس خاصة الى ان تعاودها القوى
الخيالية مرة اخرى لاقتناص مبدا غير الذي حصل او معاونة باحضار خيال مثله في
العقل وهذا يقع في الابتداء كثيرا ولا يقع بعده الا قليلا واما اذا استكملت النفس وقويت
فانها تنفرد بافاعيلها على الاطلاق وتكون قوى الحسية والخيالية وساير القوى البدنية
صارفة لها عن فعلها ومثال ذلك ان الانسان قد يحتاج الى دابة والات ليتوصل بها
الى مقصد ما فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يحول عن مفارقتها صار السبب
الموصل بعينه عائقا ثم ان البراهين التي اقمناها على ان محل المعقولات اعني النفس
الناطقة ليست بجسم ولا هي قوة في جسم فقد كفينا مؤنة الاستشهاد على صحة قيام النفس
بذاتها مستغنية عن البدن الا انا نستشهد لذلك ايضا من فعلها قال المفسر

التفسير قال الاداله

هذا الكلام مشكل لا اهتدي اليه ثم ان الشيخ لما اثبت ان النفس الناطقة جوهر
مجرد عن المادة قائم بنفسه ذكر شيئا من احكامها الحكم الاول انها غير موجودة قبل البدن

فصل في ان حدوثها مع حدوث البدن

قال الشيخ ونقول ان الانفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل
البدن فاما ان تكون متكثرة الذوات او تكون ذاتا واحدة ومحال ان تكون متكثرة
الذوات ومحال ~~ان تكون متكثرة الذات~~ ومحال ان تكون ذاتا واحدة على ما نبين فمحال
ان تكون قد وجدت قبل البدن فنبدا ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول ان مغايرة
الانفس قبل الابدان بعضها لبعض اما ان يكون من جهة الماهية والصورة واما ان يكون
من جهة النسبة الى العنصر ~~المادة~~ والمادة متكثرة بالامكنة التي تشتمل كل مادة على جهة والازمنة

التي تختص بكل واحد منها في حدوثه في مادته والعلل القاسرة لمادته وليست متغايرة
بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذن انما تتغاير من جهة قابل الماهية او المنسوب
اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط
فليس يمكن ان تغاير نفس نفسا بالعدد والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا وهذا مطلق
225 في كل شيء فان الاشياء التي ذواتها معان فقط فتكثر نوعياتها انما هو بالحوامل والقوابل

ازمنتها

والمنفعلات عنها او بنسبة ما اليها او الى مشتهي فقط واذا كانت مجردة اصلا لم تفترق
بما قلنا فمحال ان تكون بينها مغايرة وتكاثر فقد بطل ان تكون الانفس قبل دخول
الابدان متكثرة الذات بالعدد فاقول ولا يجوز ان تكون واحدة الذات
بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان يكونا قسمي تلك
النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له حجم وعظم منقسما بالقوة وهذا ظاهر
البطلان بالاصول المتقررة في الطبيعيات واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد في
بدنين وهذا لا يحتاج ايضا الى كثير تكلف في ابطاله فقد صح اذن ان النفس تحدث

من الحادث

كما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ويكون البدن مملكتها والتها ويكون في جوهر

الذي البدن

النفس الحادثة مع بدن ما ان ذلك البدن استحق حدوثها من المبادي الاولى نزاع طبيعي
الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه يخصها ويصرفها عن كل
الاجسام غيره بالطبع الا بواسطة فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدا تشخصها
يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك
البدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة وتكون
مبادي الاستكمال متوقعة لها بواسطته ويزيد به بالطبع لا بواسطته واما بعد مفارقة
البدن فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي
كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة

التفسير قال الاداله

باحوالها المفسر هذا هو الحجة على ان النفس حادثة مع حدوث البدن
وتلخيصها هو ان لو كانت النفس الناطقة موجودة قبل البدن لكانت اما ان تكون
كثيرة واما ان تكون واحدة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها موجودة قبل البدن
واما الشرطية فبينة بذاتها واما انها يستحيل ان تكون كثيرة فلان كل واحدة منها لا بد
وان تمتاز عن الاخرى وذلك اما بنفس ماهيتها او بامر داخل فيها او بامر خارج عنها
والقسم الاول والثاني محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع والقسم الثالث
ايضا ممتنع لان ذلك الخارج اما ان يكون لازما للماهية واما ان يكون عارضا ومحال
ان يكون لازما لان الماهيات النوعية متساوية في اللوازم ومحال ان يكون عارضا لان

لاختلاف بالعوارض لا بذواتها تكون باختلاف المواد ومادة النفس البدن وقبل
البدن لا بدن فيمتنع ان تكون كثيرة بالعدد ومحال ان تكون واحدة لانها بعد
التعلق بالبدن فاما ان تبقى واحدة كما كانت واما ان تنقسم وتتبعض ومحال
ان تبقى واحدة لما نعلم ان كل بدن فله نفس خاصة ومحال ان تنقسم وتتبعض لان
ذلك من خواص الجسم وقد بان ان النفس ليست بجسم ولا قائم بجسم فاذن النفس ٢٢٦
الناطقة غير موجودة قبل البدن فاذن هي موجودة مع النفس وهذا ملخص البرهان
قوله ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها معناه ان تعلق النفس بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وكان البدن مملكته قوله ويكون في جوهر النفس البدن
الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادي الاولى نزاع طبعي الى الاشتغال
به واستعماله والاهتمام باحواله معناه انا نعلم ان النفس تحب هذا البدن وتكره
مفارقته وان كانت غير منطبعة فيه وسبب ذلك نزاع طبعي وعشق جبلي للنفس
الى تدبير البدن والتصرف فيه وذلك يمنعه عن التصرف في ساير الاجسام الا بواسطته
قوله فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيات
ما تتعين به شخصا معناه ان النفس اذا صارت موجودة صارت متشخصة متعينة
فيلحقها هيات تقتضي الاختصاص بذلك البدن وقد ذكر انه آلة لها في تحصيل الكمالات الكمالات
قوله واما بعد مفارقة البدن فان الانفس كل واحد الى آخره اعلم
ان هذا جواب عن سؤال يتوجه على الحجة المذكورة وتقرير السؤال هو ان يقال ان
ما ذكرتم يقتضي ان لا تكون النفس باقية بعد فناء البدن لانها لو بقيت فاما ان
تكون واحدة او كثيرة وامتياز كل واحدة منها عن الاخرى حاصل باختلاف
موادها واختلاف ازمنتها واختلاف هياتها التي حصلت لها بحسب الابدان المختلفة
فصل في بقاء النفس
احوالها الحكم الثاني انها لا تموت بموت البدن قال الشيخ ونقول انها لا
تموت بموت البدن فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من
التعلق وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المكافي
في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتاخر عنه في الوجود واما ان يكون تعلقه
به تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان فان كان
تعلق النفس بالبدن تعلق المكافي في الوجود وذلك امر ذاتي له لا عارض وكل
واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران (واحد العارض)
وان كان ذلك امرا عرضيا لا ذاتيا فاذا فسد احدهما بطل الآخر من الاضافة ولم يفسد
الذات بفساده وان كان تعلقه به تعلق المتاخر عنه في الوجود فالبدن علة النفس

في الوجود والعلل اربع فاما ان يكون البدن علة فاعلة للنفس معطية لها الوجود واما ان
يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للابدان او بسبيل البساطة كالنحاس للصنم
واما ان يكون علة صورية واما ان يكون علة كمالية ومحال ان يكون علة فاعلة فان الجسم
بما هو جسم لا يفعل شيئا وانما يفعل بقواه ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل
٢٢٧ ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومحال ان تفيد الاعراض
(استحالة) او الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة وجودا مطلقا ومحال
ايضا ان يكون علة قابلية فقد بينا وبرهنا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من
الوجوه فلا يكون اذا البدن يتصور بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على التركيب
(فيحدث للنفس اجزاء من اجزاء البدن يتركب) بان يكون جزء من اجزاء البدن يتركب ويمتزج تركيبا ما ومزاجا ما فينطبع فيها النفس
ومحال ان يكون علة صورية للنفس او كمالية فان الاولى ان يكون الامر بالعكس فاذا
ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس
فانه اذا حدث مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة
النفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب يخصص احداث واحد دون
واحد محال ومع ذلك يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بينا ولانه لا بد لكل
كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبة اليه
(النفس) كما تبين في العلوم الاخرى ولانه لو كان يجوز ان يكون النفس الجزئية تحدث ولم تحدث
لها آلة بها تستكمل النفس وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة ولكن
اذا حدثت التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ ان يحدث من العلل المفارقة
شيء هو النفس وليس اذا وجب حدوث شيء مع شيء يجب ان يبطل مع بطلانه انما يكون
ذلك اذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه وقد يحدث امور عن امور وتبطل تلك
الامور وتبقى تلك الامور اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد الوجود
لها شيء آخر غير الذي انما تهيأ افادة وجوده مع وجوده ومفيد وجود النفس شيء غير
جسم كما بيناه ولا قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم فاذا كان وجوده من
ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط فليس له تعلق في نفس الوجود
بالبدن ولا البدن علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال ان التعلق بينهما على نحو يوجب
ان يكون الجسم متقدما تقدم العلية بالذات على النفس واما القسم الثالث فهو كما
ذكرنا في الابتداء وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود فاما ان
يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان
فاما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان لانه في الزمان لا يفارقه وهذا النحو

المتقدم هو ان يكون الذات المتقدمة كما توجد يلزم ان يستفاد عنها ذات المتأخر
في الوجود وحينئذ لا توجد ايضا هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتأخر قد عدم
لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم المتقدم ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون
عدم الا وقد عرض اولا بالطبع للمتقدم ما اعدمه فحينئذ عدم المتأخر وليس فرض
عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لانه انما افترض ٢٢٨
المتأخر معدوما بعد ان عرض للمتقدم ان عدم في نفسه فاذا كان كذلك فيجب ان
يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فتفسد معه البدن ولا ان يكون البدن
البتة يفسد بسبب يخصه ولكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او
التركيب فباطل ان يكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البتة
بسبب في البدن فليس اذا بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء
التعلق كلها فبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالمبادي الاخر التي لا تستحيل ولا تبطل
هذه حجة على ان النفس الناطقة اعني نفس الانسان ولخصها وهو انه قد ثبت ان النفس
حدث حدوثها مع حدوث البدن فلو وجب فسادها عند فساد البدن لزم اما ان يكون
لها تعلق بالآخر فلا بد وان يكونا معا وتلك المعية اما ان يكون في الماهية والا لكانت
النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت لا في الماهية في امر
عرضي فعدم البدن يوجب عدم المعية لا محالة لا يوجب عدم النفس وان لا احدهما يتعلق
بالآخر فقط فلا يخلو اما ان يكون المتقدم في الوجود هو النفس وذلك المتقدم اما
بالزمان او بالذات وباطل ان يكون بالزمان لما قد ثبت ان النفس لا توجد قبل البدن
وباطل ان يكون بالذات لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء فعدمه معلول لعدم
ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجاب
ذلك المعلول فلا يكون العلة علة تامة بل جزء العلة هذا خلف فثبت ان البدن
لو كان معلول النفس لامتنع ان يفسد هذا البدن الا بسبب فساد النفس لكنه يفسد
باسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة
للبدن وباطل ايضا ان يكون البدن علة للنفس لانه ثبت ان العلل اربع فلو كان
البدن علة للنفس فاما ان يكون علة فاعلية او صورية او مادية او كمالية ومحال ان
يكون علة فاعلية لانه اما ان يكون علة لها لجسميته او لامر زائد على جسميته والاول
محال والا لكان كل جسم كذلك والثاني محال ايضا لان الصورة المادية انما تفعل بمشاركة
الوضع ويستحيل ان يوجد لها وضع له والثاني ايضا لان الصورة المادية ليست قائمة بانفسها
ويستحيل ان تفيد الوجود للذات القائمة بنفسها ومحال ان يكون علة قابلية لها لما

ثبت ان النفس غير منطبعة في الجسم ومحال ان يكون علة صورية او كمالية فان الاولى
ان يكون الامر بالعكس فاذن ليس بين النفس والبدن تعلق واجب الثبوت فلا يلزم
من عدم احدهما عدم الآخر فهذا ملخص هذه الحجة اما قوله ثم البدن والمزاج علة بالعرض
للنفس فانه اذا حدث مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها اعلم ان هذا جواب
لسؤال وتقرير السؤال هو انكم جعلتم البدن علة لحدوث النفس وقد قلتم ههنا ان البدن
ليس علة للنفس فقد ناقضتم وتقرير الجواب هو انا بينا ان علة النفس جوهر مفارق مجرد
متبرئ عن المادة وبينا ان النفس حادثة فهذا الجوهر المجرد اذا صدر عنه الفعل بعد ان كان
غير صادر فلا بد وان يكون لاجل ان شرط الحصول قد حدث في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان
ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون
عدم الشرط موجبا لعدم ذلك الشيء ثم كان المزاج البدن ومزاجه الذي هو شرط في حدوث النفس
مستعدا لان يكون آلة النفس في الكمالات والنفس لما لها مساوقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس
شوق طبيعي الى التصرف في البدن وتدبيره على الوجه الاصلح قال الشيخ فاقول ايضا ان شيئا
آخر لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد
وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة ان يفسد
وفعل ان يبقى بل تهيؤه للفساد ليس لفعل انه يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه
القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن
لامرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي
هي قائمة في المركبة يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء المفارقة الذات
لا يجوز ان يجتمع هذان الامران واقول بوجه مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احدي
الذات هذان المعنيان وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى
لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان هو طبيعة القوة
فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى منه وفعل ان يبقى لا محالة فليس هو قوة ان
يبقى منه وهذا بين فيكون اذا فعل ان يبقى منه امر يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى
منه فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض له لذاته ان يبقى بالفعل فيلزم
من هذا ان يكون ذاته مركبة بالفعل من شيء اذا كان بالفعل به ذاته موجودا بالفعل وهو
الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادته فان كانت
النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولنطلب الجوهر
الذي هو مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها فنقول ان تلك المادة اما ان تنقسم
هكذا دائما ويثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا تبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا
٢٢٩

مجتمع

في هذا الشيء الذي هو الشجر والاصل لا في شيء منه ومن شيء آخر فبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب
او هو اصل مركب وسنخه وهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى
ذاته فان كانت فيه قوة ان يعدم فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى وان كان فيه فعل ان
يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان يعدم فبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان يفسد
واما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد وان يبقى ٢٤٠
ليس في المعنى الذي به المركب واحد بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين فليس
اذا في الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه واما المادة فاما
ان يكون باقية لا بقوة يستعد بها للبقاء كما يظن قوم واما ان يكون باقية بقوة بها يبقى
وليس لها قوة ان تفسد بل قوة ان تفسد شيء احدث فيها يحدث والبسائط التي في المادة فان
قوة فسادها هو للمادة لا في جوهرها والبرهان الذي هو يوجب ان كل كائن فاسد من
جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان انما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ويكون في المادة قوة
ان يبقى به هذه الصورة وقوة ان تفسد هي فيها معا فقد بان اذا ان النفس البتة لا تفسد
والى هذا اشفعنا كلامنا الشرح لما اقام الحجة على ان النفس الناطقة لا تفسد بفساد
البدن ذكر حجة على انها لا تفسد البتة وانه لا يمكن ان تعدم هي وتلخيص حجته هو ان يقال
ان كل ما يفسد فان فيه قوة ان يفسد اي امكانه ان يقبل الفساد ولا شك انه قبل ان يفسد
فيه فعل ان يبقى ولا يمكن ان يكون الفساد مقارنا لحصول الفساد لانه حاصل قبل حصول الفساد
والحاصل قبل الشيء لا شك انه مغاير له فاذن قوة الفساد مغاير لحصول الفساد ولا شك انها تكون
حاصلة حال حصول الفساد فاذا القابل للفساد اما ان يكون عين الفساد واما ان يكون حاصلا
مع الفساد فاذن القابل لقوة الفساد يجب ان يكون جزءا منه قابلا للفساد فاذن كل
ما له قوة الفساد فله جزء يكون محلا لذلك الفساد وذلك هو المادة كالطين الذي هو
مادة الكوز فان الطين محل امكان حدوث صورة الكوز فيه وامكان فساده
فساد صورته فاذن لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد اذا كانت مادية ومادتها
لو كانت لكانت هو البدن فثبت انها لا مادة لها ويستحيل ان يكون لها مادة [illegible]
اما ان يكون قابلة للعدم والفساد واما ان لا يكون فان كانت قابلة له ننقل الكلام الى
مادة اخرى ولزم اما الدور واما التسلسل او الانتهاء الى مادة غير قابلة للفساد وتلك
المادة جوهر مجرد قائم بذاته ولا نعني بالنفس الا ذلك اما قوله ولا الاشياء المركبة ولا الاشياء
البسيطة التي هي قائمة في المركبة فاعلم ان هذا جواب عن سؤال على هذا البرهان
وتقرير السؤال هو ان يقال ما ذكرتم ينتقض بالمركبات فانها تعدم بالبسائط التي في
المركبات وجوابه هو ان امكان فسادها قائمة بموادها واما قوله واقول هو كلام مطلق
انه لا يجوز

التفسير قال ابو احمد

لانه لا يجوز ان تجتمع في شيء احدي الذات هذان المعنيان اعني بالمعنيين امكان بقاء الشيء وامكان
عدمه قوله فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة معناه ان كانت
النفس لا تقبل الانقسام بوجه ما وجب ان لا يكون مركبة من المادة والصورة والا لكانت قابلة
للانقسام وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف قوله وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر
في الجوهر الذي هو مادته المراد منه ما قررناه واما قوله واما الكائنات التي تفسد فان الفاسد
٢٤٤ منها هو المركب واعلم ان هذا جواب عن سؤال آخر وهو ان يقال ما ذكرتم منقوض بالصور
القابلة للفساد فانها ليست مركبة من مادة وصورة وجوابه ان امكان فسادها قائمة بموادها
قوله واما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة يستعد بها للبقاء فهذا ايضا جواب عن نقض
على هذه الحجة وذلك ان يقال ما ذكرتم ينتقض بالمادة فانها ممكنة مع ان امكانها لا يقوم بمادة
اخرى وجوابه ان المادة لما كانت باقية ابدا وابدا لم يحتج امكانها الى مادة اخرى يقوم امكانها
بها بل هو قائم بها قال الشيخ وقد اوضحنا ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ
الابدان موجب ان يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة لها وظهر من ذلك ان هذا
لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت حتى يكون ليس لحادثه استحقاق هذا المزاج نفسا مدبرة حادثة ولكن
كان يوجد نفس واتفق ان وجد معه بدن فحينئذ لا يكون التكثر علة ذاتية البتة بل عرضية
وقد عرفنا ان العلل الذاتية هي اوائل العرضية فاذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث
مزاجه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا تختلف
في الامور التي بها يتقوم فاذا فرضنا نفسا تناسختها ابدان وكل بدن فانه يستحق بذاته نفسا تحدث
له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هي
على سبيل الانطباع فيه كما قلنا بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك ويشتغل البدن عن
تلك النفس وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفسا واحدة وهي المتصرفة والمدبرة فان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لان
العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه وبهذا المقدار لمن اراد الاختصار
كفاية بعد ان فيه كلاما طويلا الشرح لما اثبت ان النفس الناطقة باقية بعد فناء البدن
اراد ان يثبت انها لا تنتقل ولا تتعلق ببدن آخر وان التناسخ محال وتلخيص هذه الحجة هو ان
يقال ثبت ان النفس حادثة وان حدوثها من الجوهر المجرد وان صدورها عن علتها يتوقف
على شرط حادث وذلك هو البدن فاذن المقتضي لصدور النفس عن علتها هو البدن الذي يستحق
نفسا مدبرة فاذا وجد البدن وجب وجود نفس من ذلك المفارق وتعلقت به ولو
تعلقت به نفس مستنسخة لزم اجتماع النفسين على بدن واحد وذلك محال لان كل احد
يجد نفسه نفسا واحدة هذا كلامه قال الشيخ ونقول ان النفس ذات واحدة ولها قوى

فصل في ابطال التناسخ ووجود النفس

البدن

التفسير قال ابو عبد الله

كثيرة ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحد بل يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب
مبدأ على حدة ولكل واحد من القوى الاخر مبدأ على حدة لكان الحس اذا اورد عليه شئ فاما
ان يرد ذلك المعنى على الغضب والشهوة فيكون القوى التي بها نغضب بعينها نحس ونفعل ويكون
القوى الواحدة تصدر عنها افعال مختلفة الاجناس او كان يكون قد اجتمع الاحساس والغضب
في قوة واحدة فلا يكون او قد تفرقا في قوتين لا مجمع لهما بل لما كانت هذه تشغل
بعضها بعضا ويرد تاثير بعضها على بعض واما ان يكون كل واحد منها من شانه ان يستحيل لا محالة ٢٤٤
الاجزاء ويكون شئ واحد وهو مجمع هذه القوى وكلها يؤدي اليه ويقبل عن كلها ما يحصل ويورد
والقسم الاول محال لان كل قوة فعلها خاص بالشئ الذي قيل انه قوة له وليس يصلح كل قوة لكل فعل
فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي القسم
الثاني وهو انها كلها تؤدي الى مبدأ واحد فان قال قائل ان قوة الغضب ليس ينفعل عن
صورة المحسوس لكن الحس اذا احس بالمحسوس لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب فان لم يكن
ينفعل بصورة المحسوس فالجواب عن هذا ان هذا محال وذلك لان قوة الغضب اذا
انفعل من قوة الحس فاما ان ينفعل عنه لان تاثيرا وصل اليه منه وذلك التاثير هو تاثير
ذلك المحسوس فيكون انفعل عن ذلك المحسوس بما هو محسوس فهو حاس واما ان يكون ينفعل
عنه لا من جهة ذلك المحسوس فلا يكون الغضب ذلك المحسوس وقد فرض ذلك المحسوس هذا
خلف وايضا فانا نقول انا لما احسسنا كذا غضبنا فيكون هذا كلاما حقا فيكون شئ واحد
هو الذي احس فغضب وهذا الشئ الواحد اما ان يكون جسم الانسان او نفسه فان كان
جسم الانسان فاما ان يكون جملة اعضائه او بعض اعضائه ولا يصح ان يكون جملة
اعضائه لانه لا مدخل في هذا لليد والرجل ولا يجوز ان يكون العضوان من اعضائه هذا الحس
وهذا الغضب فانه لا يكون حينئذ يكون شئ واحد احس فغضب ولا ايضا عضو واحد بعينه
هو عند اصحاب هذا القول موضوع للامرين جميعا نعني ان الحق هو قولنا انا احسسنا
فغضبنا ان شئ منا احس وشئ منا غضب لكن مراد القائل انا احسسنا فغضبنا ليس
هذا منافي شئ بل ان الشئ الذي ادى اليه الحس هذا المعنى عرض له ان غضب واما
ان يكون القول بهذا المعنى كاذبا واما ان يكون الحق هو ان الحس والذي يغضب شئ واحد
لكن هذا القول بين الصدق فاذا الذي يؤدي اليه الحس محسوسه هو الذي يغضب وكونه ولا كذب
بهذه المنزلة ان كان جسما فليس بما هو جسم فهو اذن له بما هو ذو قوى بها يصلح اجتماع
هذين الامرين فيه وهذه القوى ليست طبيعة فهي اذن نفس فاذن ليس موضوع اجتماع
هذين الامرين جملة ولا عضوان منا ولا عضو واحد بما هو طبيعي فبقي ان يكون المجتمع جسمناه
لذاتها او جسما من ما هو ذو نفس فيكون بالحقيقة المجمع هو النفس ويكون ذلك النفس
هو

هو المبدأ لهذه القوى كلها الشرح الغرض من هذا اثبات ان النفس الناطقة
واحدة وهي مبدأ لهذه القوى وهي من فروعها اما انها واحدة فظاهر عليه لان كل
احد يعلم بالضرورة ان له نفس واحدة واما انها مبادئ لهذه القوى وهي فروعها فلانه
لا شك ان للشخص افعال مختلفة وتلك الافعال المختلفة مستندة الى قوى مختلفة وكل
قوة فهي من حيث هي لا يصدر عنه الا فعل خاص فالغضبية لا تنفعل عن الامور اللذيذة
٢٤٧ والشهوانية عن الامور المؤذية والمدركة لا تتاثر مما تتاثر هاتين القوتين واذا عرفت
ذلك فنقول ان هذه القوى متدافعة بعضها لبعض لانا لما تفكرنا اختل الحس وكذلك
الشهوة فلو كان لهذه القوى مبادئ مختلفة وانها لا تتادى الى مبدأ مشترك بين الكل
لما كان الامر كذلك لان فعل كل واحدة منها اذا لم تتصل بالاخرى وليس بينهما مبدأ مشترك
بل يكون لكل واحد مبدأ خاص وآلة مخصوصة لما حصل بينها المدافعة والمعاوقة
واذا ثبت وجود مشترك فنقول ذلك المشترك اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا وذلك هو النفس ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ونقول ان النفس واحدة
يقول ولا قوى كثيرة فهذا هو المطلوب وجالينوس خالف هذا فانه قال ان النفس ثلثة نفسانية
وحيوانية وطبيعية ولكل واحد مبدأ منفصل عن الآخر قوله ولو كان قوى النفس
لا تجتمع عند ذات واحد معناه لو لم يكن لهذه القوى مبدأ واحد بل يكون لكل واحدة
مبدأ على حدة حتى يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب على حدة لكان الحس اذا ورد
مبدأ عليه شئ فاما ان يرد ذلك الشئ على الغضب او الشهوة واما ان لا يرد على هذا ولا على
ذلك والاول محال والا لكان مبدأ الحس والغضب والشهوة واحدا فيصدر عن القوى الواحدة
صدره افعال مختلفة الاجناس او الغضب في قوة واحدة فلا يكون قد تفرقا في قوتين قوله
بل لما كانت هذه يشغل بعضها بعضا ويرد تاثير بعضها على بعض معناه ان هذه القوى
يمنع الاشتغال بعضها عن الاشتغال بالاخر فهذا يدل على انه ليس لكل واحد اصل ومبدأ
على حدة لما بينا بل ها هنا مبدأ واحد هو مجمع هذه القوى وكلها يؤدي اليه وايضا
ان اشتغل احدهما عطل الاخرى قوله لان كل قوة فعلها خاص بالشئ الذي قيل
انه قوة له معناه ان لكل قوة من هذه القوى فعل خاص لا يحصل الا به والغضب بما هو
غضب لا يحس والحس بما هو قوة الحس لا يغضب فهذه قوى مختلفة الافعال لكن لها
مبدأ واحد وهو النفس الناطقة قوله وايضا فانا نقول لما احسسنا كذا غضبنا فيكون
هذا كلاما حقا فيكون شيئا واحدا هذا هو الذي احس وغضب فهذا حجة اخرى
على ان مبدأ هذه القوى شئ واحد وتقريرها هو ان قولنا لما احسسنا كذا غضبنا
حق فهذا الذي احس هو الذي غضب فالموصوف بهما شئ واحد فهو اما ان يكون بدن

الانسان او نفسه فان كان بدن الانسان فاما ان يكون جملة اعضائه واما
ان يكون بعض اعضايه فمحال ان يكون بعض اعضائه ومحال ان يكون جملة اعضائه
لان بعض الاعضا كاليد والرجل لا مدخل له في هذا ولا يجوز ان يكون بعض اعضائه
لانه لا يجوز ان يكون عضوا من اعضائه هذا احس وهذا غضب وبالجملة حاصل هذا
التطويل راجع الى ان الذي يحس ويغضب شي واحد اي ان الذي يودي الحس
هو الذي يغضب ثم قال هذا الشي اما ان كان جسما واما ان كان نفسا فان كان
جسما فاما ان يكون له ذلك بما هو جسم واما ان يكون بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع
هذين الامرين وهذه القوة ليست طبيعية فهي اذن نفس بها فاذن يكون بالحقيقة
والمجمع هو النفس واعلم ان الشيخ ودع هذه القوى على اعضاء البدن وقال اين
محل هذه القوى ثم صرح هاهنا بانها مجتمعة للنفس فلا ادري كيف يكون ذلك
قال الشيخ ويجب ان يكون تعلقه باول عضو يتولد فيه الحيوة فمحال ان يحيا
عضو بلا تعلق قوة نفسانية به وان يكون اول ما يتعلق بالبدن لا هذا المتقابل
قوة تحدث بعده فاذا كان كذلك فيجب ان يكون يتعلق بهذا المبدا هو القلب بحاله
التفسير الشرح ان المطلوب من هذا الكلام اثبات ان المتعلق الاول للنفس هو القلب
وتقريره انه قد ثبت ان النفس واحدة وانها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف
واول عضو يتولد من البدن هو القلب على ما عرف بالتشريح وجب اذن ان يكون
المتعلق الاول للنفس القلب لان العضو يستحيل ان يحيى بلا تعلق قوة نفسانية قوله
وان يكون اول ما يتعلق بالبدن لا هذا المبدا بل قوة يجب بعد معناه هنا ان المتعلق
الاول بالبدن ليس النفس بل قوة تحدث بعد وعنى به القوى الحيوانية فانها من
الفيلسوف ارسطاطاليس وانه يخالف استاذه افلاطون في هذه المسئلة قال
الشيخ وهذا الراي يخالف من الفيلسوف لراي الالهي افلاطون وفيه موضع الشك
وهو ان يأخذ القوى النباتية يكون في النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة ثم دون
كل واحد منها قوى اخرى غير متعلقة بالاخرى التفسير الشرح هذه شبهة من
جعل النفوس ثلثة وتقريرها هو انا نجد النبات وله النفس النباتية دون الحساسة
والحيوان وله النفس النباتية والحساسة دون الناطقة وهذا يدل على انها امور
متغايرة ولا تعلق لواحد منها بالاخرى لانها لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد
منها الا عند حصول كلها ولما ثبت تغايرها واستغنا كل واحد منها عن الاخرى ثم
وجدناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة تتعلق ببدن واحد قال
الشيخ والذي يجب ان يعرف حتى يحل به هذا الشك ان الاجسام العنصرية تمنعها
صرفية

امعنت في هدم طرف

صرفية التضاد عن قبول الحيوة وكلما امعن في هدم صرف التضاد ورده الى التوسط الذي
لا ضد له جعل تقرب الى شبيه بالاجسام السماوية فيستحق بذلك القدر قبول قوة محييه من
المبدا المفارق المدبر ثم اذا ازداد قربا من التوسط ازداد قبول الحيوة حتى يبلغ الغاية
التي لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم للطرفين المتضادين فيقبل جوهرا مقاربا بشبهه
بالجوهر المفارق كما قبلت الجواهر السماوية واتصلت به فيكون حينئذ
ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر ومثال هذا في الطبيعيات
ليتوهم مكان الجوهر المفارق نارا بل شمسا ومكان البدن جرما يتاثر عن النار وليكن كرة ما
ولكن مكان النفس النباتية تسخينها اياه ومكان النفس الحيوانية انارتها اياها ومكان النفس
الانسانية اشعالها فيها نارا فنقول ان ذلك الجسم المتاثر كالكرة ان كان ليس وضعه من
ذلك المؤثر فيه وضعا يقبل اضاءته وانارته ويشتعل شي منه عنه ولكن وضعا يقبل تسخينه فلم يقبل
غير ذلك فان كان وضعه وضعا يقبل ومع ذلك فهو مكشوف له او مستشف او على نسبة اليه
يستنير عنه باستنارة قوية فانه يسخن منه ويستضي معا ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدا
ايضا مع ذلك المفارق لتسخينه فان الشمس انما يسخن بالشعاع ثم اذا كان الاستعداد اشد
وهناك ما من شانه ان يشتعل عن المؤثر الذي من شانه ان يحرق بقوته او شعاعه اشتعل
فحدثت الشعلة جرما شبيها بالمفارق من وجه ثم تلك الشعلة ايضا تكون مع المفارق علة
للتنوير والتسخين معا ومع هذا فقد كان ان يوجد التسخين وحده او التسخين والتنوير وحدهما وليس
المتاخر عنهما مبدا يعيض عن المتقدم وكان اذا اجتمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض
متاخرا مبدا ايضا للمتقدم وفايضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور في القوى النفسانية التفسير الشرح
هذا هو الجواب عن هذه الشبهة قوله ان الاجسام العنصرية تمنعها التضاد عن قبول الحيوة
معناه ان الاجسام العنصرية ما لم تتركب ولم تمتزج ولم ينكسر صرافتها لم تقبل الحيوة قوله
وكلما امعنت في هدم طرف التضاد معناه ان الاجسام العنصرية كلما كانت ابعد عن التضاد
واقرب الى الاعتدال كانت اقبل لقوى الحيوة لانها حينئذ حصلت مشابهة للاجرام السماوية
وتزداد قربها الى الاعتدال فاذا بلغت الغاية التي لا يمكن ان يكون اقرب منها الى الاعتدال
صارت قابلا لجوهر يشبه بوجه ما الجوهر المفارق كما قبلت الجواهر السماوية واتصلت به قوله
فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر معناه ما كان
يحدث قبل وجود هذا الجوهر الشبيه بالجوهر المفارق من النبات وقوى الحيوة يحدث فيه
منه ومن الجوهر المفارق قوله ومثال هذا في الطبيعيات اعلم ان المقصود من هذا
ليس اثبات امر عقلي يقيني وانما الغرض منه تفهيم الكلام والجواب ان النفس
الناطقة مخالفة بالماهية للنفس النباتية والحيوانية لكنها مشاركة لهما في التهيئة والاحساس

معين

والتحريك بالارادة وعن اشتراك المختلفات في الماهية في اللازم وهذا المثال انما ذكر
لايضاح هذا الكلام وتفهيمه لا لاثبات امر يقيني قال الشيخ وقد وضح لنا ان
وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية
فيقول ان القوى النظرية فيها ايضا تخرج من القوة الى الفعل بانارة جوهر هذا شانه
عليه وذلك لان الشي لا يخرج بذاته من القوة الى الفعل الا بشي يفيده الفعل وهذا الفعل الذي ٢٤٦
يفيده هو صور المعقولات فاذن هاهنا شي يفيد النفس ويطبع فيه من جوهره صور المعقولات
فذات هذا الشي لا محالة عنده صور المعقولات فهذا الشي اذن بذاته عقل ولو كان بالقوة
عقلا لامتد الامر الى غير نهاية وهذا محال او لوقف عند شي هو جوهر عقل وكان هو
السبب لكل ما هو بالقوة عقل في ان يصير بالفعل عقلا وكان يكفي وحده سببا لاخراج
العقول من القوة الى الفعل وهذا الشي يسمى بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منه الى
الفعل عقلا فعالا كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس اليه عقلا منفعلا ويسمى الخيال بالقياس
اليه عقلا منفعلا اخر ويسمى العقل الكاين فيما بينهما عقلا مستفادا الشرح
الغرض من هذا الكلام اثبات الفعال الذي يخرج النفس الناطقة من القوة الى الفعل
في المعقولات وتلخيصه من وجهين احدهما انه قد ثبت ان النفس حادثة مع حدوث
البدن وكل حادث فلا بد له من موثر وهذا بديهي ثم ذلك الموثر اما ان يكون جسما او لا
جسما لا جسمانيا ومحال ان يكون جسما والا لكان كل جسم كذلك ومحال ان يكون
جسمانيا لان الجسماني انما يفعل بمشاركة الجسم ولما بطل هذان القسمان ثبت ان المؤثر
في وجود النفس موجود مجرد والوجه الثاني ان النفس الناطقة خالية عن المعارف
والعلوم في ابتدا فطرتها فاذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم بعد ان لم تكن حاصلة
فلا بد لها من موثر يخرجها من القوة الى الفعل لان كل ما خرج من القوة الى الفعل فلا بد له
من سبب يخرجه الى الفعل وذلك الفعل هو اثارة صور المعقولات فيه وذلك السبب يجب
ان يكون عقلا بالفعل لا بالقوة اذ لو كان بالقوة لاحتاج الى مخرج اخر ولزم اما التسلسل
او الانتهاء الى مخرج هو عقل بالفعل لا قوة فيه وذلك السبب لا يجوز ان يكون جسما لان الجسم
مركب من مادة وصورة والمادة امر بالقوة وقد قلنا ان ذلك السبب يجب ان يكون بالفعل
ويجب ان يعلم ان الجسم وما فيه لا يمكن ان يوجد شيا لان الجسم مركب من مادة وصورة فلو
اثر الجسم لاثر بمشاركة المادة والمادة عدم والعدم لا يكون موثرا البتة فاذن الموثر في
وجود النفس وفي خروجها الى الفعل في القوى النظرية لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا
فاذن هو جوهر مجرد وهو الفعال وانما سمي فعالا بازاء العقول الهيولانية المنفعلة ولنرجع
الى شرح المتن قوله وقد صح ان وجود النفس مع البدن معناه انه ثبت ان النفس

الناطقة

الناطقة حادثة فلا بد لها من موثر وذلك الموثر لا يجوز ان يكون جسما ولا قائما بجسم بل
هو جوهر مجرد قوله فيقول ان القوى النظرية فيها ايضا تخرج من القوة الى
الفعل معناه ان النفس الناطقة في اول الامر خالية عن المعقولات لكنها بـ
بالقوة فلا بد لها من مخرج من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك المخرج عنده
٢٤٧ صور المعقولات حتى يفيض منه على النفس كما بينا قال الشيخ ونسبة هذا الشي
الى انفسنا التي هي بالقوة عقل والى المعقولات التي هي بالقوة معقولات نسبة الشمس الى ابصارنا التي
هي بالقوة رائية والى الالوان التي هي بالقوة مرئية فانها اذا اتصلت بالمرئيات بالقوة منها ذلك الاثر
وهو الشعاع عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائيا بالفعل فكذلك هذا العقل الفعال يفيض
منه قوة تسيح الى الاشيا المتخيلة التي هي بالقوة معقولة بالفعل ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل
وكما ان الشمس بذاتها مبصرة وسبب لان يجعل المبصر بالقوة مبصرا بالفعل كذلك هذا الجوهر هو بذاته
معقول وسبب لان يجعل ساير المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل لكن الشي الذي هو بذاته
معقول هو بذاته عقل فان الشي الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة خصوصا
اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا الشي هو العقل بالفعل ايضا فاذن هذا الشي
معقول بذاته بالفعل وعقل بالفعل الشرح يجب ان يعلم ان الغرض من ذكر هذا
المثال ليس اثبات العقل الفعال لان ذلك يكون من باب التمثيل الذي يستعمله من لا يطلب
العلم والشيخ انما ذكر زيادة لايضاح الكلام فقال كما ان الشمس هو النير الاعظم في العالم
الجسماني وسبب فيضان الانوار والاضوا عنها على محسوسات هذا العالم يقوى الابصار الظاهرة
على ادراكها كذلك في العالم العقلي شي نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم فاذا
وقعت اضواه على المدركات العقلية على القوى المدركة للمعقولات قويت القوى العقلية
بواسطة تلك الاضوا العقلية على ادراك العقلية فهكذا ينبغي ان يتصور الامر
وقد تمت الطبيعيات بعون الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم المقالة الاولى من الالهيات قال الشيخ نريد ان نحصر جوامع العلم الالهي فنقول ان كل
واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما نفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية
وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق ولواحقه ومباديه وظاهر ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق
ولواحقه التي له بذاته ومباديه ولان الاله تعالى على ما اتفق عليه الكل ليس هو مبدأ الموجود معلول دون موجود
معلول بل هو مبدأ للموجود المعلول المطلق فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم وهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق
وينتهي في التفصيل الى حيث يبتدي منه سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادي سائر العلوم الجزئية الشرح
قال ايده الله المقصود اثبات موضوع العلم الالهي وقد عرفت انقسام العلوم الى الثلاثة الطبيعي والرياضي والالهي
وعرفت ان كل واحد من العلمين الطبيعي والرياضي يبحث عن حال بعض الموجودات فالعلم الالهي يبحث عن احوال الموجود
من حيث هو موجود ويدل عليه وجهان ا ان يبحث في مطالب هذا العلم الاحوال التي تلحق الموجود لذاته كما بين [illegible]
موضوعه فيه بل مبادي العلوم الاخر تتبين في هذا العلم وحينئذ يجب ان يكون موضوع هذا العلم بينا بذاته ولا شيء
ابين من الموجود من حيث انه موجود فوجب ان يكون موضوع هذا العلم الموجود من حيث انه موجود فان قيل لم سمي هذا العلم
بالعلم الالهي قلنا لان العلم بالله تعالى من مطالب هذا العلم ولهذا امتنع كون الاله موضوعا لهذا العلم فسمي هذا العلم بالعلم
الالهي تسمية للشيء باسم اشرف ابوابه قال الشيخ ولما كان كل ما يصح عليه قولنا انه موجود فيصح ان يقال انه
واحد حتى ان الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة فتبين ان لهذا العلم ايضا النظر في الواحد
ولواحقه بما هو واحد ولهذا العلم النظر في الكثرة ايضا ولواحقها الشرح قال ايده الله معنى هذا الكلام
هو ان من جملة ما ينظر فيه هذا العلم هو الواحد ولواحقه من حيث انه واحد والكثرة ولواحقها قوله ولما كان
كل ما يصح عليه قولنا انه موجود معناه ان الواحد مساو للموجود فكل ما صح عليه انه موجود صح عليه انه واحد حتى ان
الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة فان قيل الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير
من حيث هو كثير بواحد فليس كل موجود بواحد قلنا الوحدة عارضة لتلك الكثرة لا انها عرضت لما عرضت له الكثرة
مثل ان الوحدة عارضة للعشرة والعشرة عارضة للجسم او لشيء آخر قال الشيخ ولواحق الشيء من جهة
ما هو هو هي ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له الى ان يلحق شيئا آخر قبله او ان يلحق شيئا آخر بعده فيلحقه فان الذكورة والانوثة
والمصير من موضع الى موضع آخر بالاختيار هو للحيوان بذاته واما التحيز والتمكن والحركة والسكون فذلك له لا لذاته ولا
بانه حيوان بل ذلك له بما هو جسم واما الحس والنطق فهو له بتوسط انه حيوان ونام وانسان الشرح لما ذكر
ان العلم الالهي يبحث عن لواحق الموجود من حيث انه موجود اراد ان يشرح اللواحق الذي يلحق الشيء لذاته وقد فسر هذا
في المنطق وهو الذي يلحق الشيء لا لامر اعم ولا لامر اخص بل يلحقه لما هو هو مثل الذكورة والانوثة والحركة بالاختيار فانها
يلحق الحيوان لذاته والتحيز والتمكن والحركة والسكون يلحقه لا لذاته بل لامر اعم منه وهو الجسم والحس والنطق يلحق لا لانه حيوان
ونام وانسان واعلم ان هذا الكلام فيه اختلال والصواب ان يقال ان النطق يلحق الحيوان لامر اخص وهو الانسان قال
الشيخ ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء منها ما هو اعم منه ومنها ما ليس اعم منه والتي هي اخص منه فمنها فصول ومنها اعراض
الشرح لقائل ان يقول ما الفائدة في هذا التقسيم ههنا وايضا فلان اللاحق للشيء خارج عنه والفصل يجب ان يكون داخلا

فى ماهية الشى وبالجملة فليطلب شرح هذا الكلام من غيرى قال الشيخ وبالفصول ينقسم الشى الى انواعه لا
بالاعراض ينقسم الى الاختلاف حالاته الشرح هذا الكلام حق لكنه ذكر هذا فى المنطق قال الشيخ وانقسام
الموجود الى المقولات يشبه الانقسام بالفصول وان لم يكن كذلك وانقسامه الى القوة والفعل والواحد والكثير
والقديم والمحدث والتام والناقص والعلة والمعلول وما جرى مجراها يشبه الانقسام بالعوارض فيكون المقولات
كانها انواع وتلك الاخر كانها فصول عرضية او اصناف الشرح اقول الموجود له تقسيمات الاول الموجود اما
٢٤٩ ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا والعرض اقسامه تسع وقد ذكر فى المنطق فهذه العشر تسمى المقولات العشر
وانقسام الموجود اليها يشبه الانقسام بالفصول وان لم يكن كذلك اقول ان قلنا ان الموجود جنس فهذا الانقسام يكون
انقساما بالفصول وان قلنا انه ليس بجنس بل هو عارض وهو الحق لم يكن انقساما بالفصول الثانى الموجود اما ان يكون
بالفعل واما ان يكون بالقوة الثالث الموجود اما ان يكون واحدا واما ان يكون كثيرا الرابع الموجود اما ان يكون قديما
او محدثا الخامس الموجود اما ان يكون تاما او ناقصا ... لانتهى النقطة اخرى غيرها ثم ان فاها خط اخر فاها نقطة اخرى غيرها ثم
لا يخلو اما ان تباين النقطتان عن جنبتيهما فيكون المتوسط الذى يلاقيهما ثابت لا يتلاقيان منقسما بينهما وقد فرض
غير منقسم واما ان يكون النقطتان متلاقيتان وتلاقيتا فيكون ذا تماسا ونه فى ذات كل واحدة منهما وذا بهما يحاذيه
عن الخطين وذاتا بما يحاذيان منقطعتان عن الخطين والخطين يعطيان غير الاول ليس بما نهايتاهما وفرضنا هما نهايتيها
سبيلها هذا خلف فيكون اذن ذلك الجوهر غير متحيز منفرد بل طرفا للخط فيكون نقطة لكن النقطة توجد قائمة فى جسم
وفى مادة الا مادة للجسم واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه
المقدار المحصل دفعة او يتحرك اليه على الاتصال وان حل فيه المقدار دفعة ففى آن انضياف المقدار اليه يكون قد صادفه
المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة صادفه وهو فى الحيز الذى هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عساه ان
لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار
لا يوافيه فى حيز مخصوص واما ان كان قبوله للمقدار لا دفعة بل على الانبساط فكل ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل
ماله جهات فهو ذو وضع وحيز فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع له ولا حيز هذا خلف والذى اوجب
هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية فكيف يكون ذات
لا حيز لها بالقوة ولا بالفعل يقبل الكم ويساويه فتبين ان المادة لا يبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل لا غير كما
ان وجود العرض وجود مقبول لا غير الشرح قال ايده الله الغرض من هذا الكلام اثبات الهيولى يستحيل
خلوها عن الصورة الجسمية وقد ذكر فى هذا المطلوب حججا الحجة الاولى هو انه لو خلت الهيولى عن الصورة الجسمية
بعد ان كانت موجودة بالفعل فاما ان يكون لها وضع واما ان لا يكون والقسمان ممتنعان فيمتنع خلوها عن
الصورة الجسمية وانما قلنا ان القسم الاول ممتنع لانها لو كانت ذات وضع فاما ان ينقسم واما ان لا ينقسم ومحال ان ينقسم لانها
حينئذ يكون ذات مقدار فيكون جسما وقد فرضت انها ليست كذلك هذا خلف ومحال ان لا ينقسم البتة لانها حينئذ يكون
نقطة وكانت ذات وضع فيمكن ان ينتهى اليها خطان وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تلك النقطة وهى منفردة متجاوزة
فهما ايضا منفردتان لكن للخطين نهايتان فلها نقطتان غيرهما والكلام فيهما كالكلام فى الاولى ويفضى ذلك الى ان لا يوجد الا الخط

المسائل

١٧٥

المسائل نقطة اصلا فيثبت ان الهيولى لو كانت خالية عن الصورة لاستحال ان يكون ذات وضع ويكون اليها اشارة
وانما قلنا انها يستحيل ان لا يكون ذات وضع لانها لو كانت كذلك فاذا فرضنا ان المقدار حل فيها فاما ان يحل فيها
دفعة واما ان يحل فيها على الاتصال والتدريج ومحال ان يحل دفعة لان المقدار حين صادفها حيث انضاف اليها لا محالة
صادفها وهى فى حيز فيكون ذلك الجوهر متحيزا هذا خلف ومحال ايضا ان يحل فيها المقدار على الانبساط والتدريج لان
٢٥٠ كل ما شانه ان ينبسط فله جهات وكل ماله جهات فهو ذو وضع فهذا الجوهر حينئذ يكون ذا وضع وقد فرض غير
ذى وضع هذا خلف ولما بطل القسمان تعين ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية فقط الحجة الثانية قال
الشيخ وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلة لشى واما ان يكون لها وجود خاص
متقوم ثم يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم وقد قامت غير ذات كم فيكون المقدار الجسمانى
عرض لها وصيرورة ذاتها بحيث لها بالقوة اجزاء وقد تقومت جوهرا فى نفسها غير ذى حجم باعتبار نفسها البتة لعدم
الامتداد فى جوهر نفسها فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه
فيكون حينئذ للمادة منفردة صورة عارضة بها يكون واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة اخرى بها
يكون غير واحدة بالفعل فيكون بين الامرين شى مشترك هو قابل للامرين من شانه ان يصير مرة ليس فى قوته ان ينقسم
ومرة فى قوته ان ينقسم اعنى القوة القريبة التى لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكل
واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه ان يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى
كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقى
جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو اما ان يكون هذا الذى بقى جوهرا وهو غير جسم بعينه مثل جزءه والذى
بقى لذلك او يخالفه وان خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقى وذاك عدم او بالعكس او كلاهما بقيا ولكن
يختص هذا بكيفية او صورة لا توجد كذلك او يختلفان بالمقدار فان بقى احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة
متشابهة وانما اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم ذلك بعينه الآخر وان اختص هذا بكيفية واحدة
والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب
ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل ان الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول انه من المحال ان يتحد جوهران
لانهما ان اتحدا وكان كل واحد منهما موجودا فهما اثنان لا واحد تاما واما ان يكون ناقصا السادس الموجود اما ان
يكون علة واما ان يكون معلولا وللموجود تقسيمات اخر لكن هذا القدر كاف ههنا ولا شك ان هذا الانقسام انقسام
بامور عارضة قوله فيكون المقولات كانها انواع فتلك الاخر كانها فصول عرضية او اصناف معناه ان الانقسام
بالمقولات اذا كان انقساما بالفصول كانت المقولات كانها انواع وهذا عجيب منه لان الفصل كيف يكون نوعا
فان النوع ما يتركب من الجنس والفصل كيف وانهم قالوا المقولات العشر اجناس عالية وقوله كانها فصول عرضية هذا ايضا
مناقض لان الفصول يجب ان يكون داخلة فى الماهية والعرضى يجب ان يكون خارجا فكيف يمكن الجمع بينهما قال
الشيخ وكذلك ايضا للواحد اشيا يقوم مقام الاصناف واللواحق معناه كما ان للموجود انقسام الى اشيا تقوم مقام
الانواع واشيا تقوم مقام الاصناف كذلك للواحد الذى يراد فيه اشيا تقوم مقام الانواع واشيا تقوم مقام الانواع واشيا

تقوم مقام الاصناف قال الشيخ والانواع الواحد بوجه التوسع الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعرض والواحد بالمساواة والواحد في النسبة والواحد بالعدد الشرح اعلم ان الواحد ثمانية اقسام الواحد الحقيقي والواحد بالاتصال والواحد بالارتباط والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالاضافة والواحد بالموضوع قال الشيخ ولواحقه المشابهة والمساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهوهو الشرح لما ذكر ما يجري مجرى الانواع ذكر ما يلحق الواحد وهي هذه الامور التي ذكرها وسيأتي شرحها ان شاء الله قال الشيخ وانواع الكثير مقابلات لذلك ولواحقه الغيرية والمقابلة واللامشابهة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلة فينبغي ان تحقق احوال هذه وحدودها ومباديها وما الذي يعرض لها بالذات الشرح لما كان الكثير يقابل الواحد فانواعه ايضا ان تقابل انواع الواحد ولواحقه ايضا تقابل لواحق الواحد وسيأتي البحث التام عن هذه الامور ان شاء الله تعالى قال الشيخ فنقول ان الموجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء الشرح لما كان موضوع هذا العلم الموجود شرع في البحث عن ماهيته ومقصوده ان يبين ان الموجود غني عن التعريف وان تصوره بديهي لا يتوقف على تصور شيء اخر يتوسل به اليه نعم يمكن ان ينبه عليه بعلامة منبهة واحتج عليه بانه مبدأ لكل شيء فلا شرح له قوله بل صورته تقوم في النفس بلا توسط معناه ان ماهية الموجود متصورة تصورا اوليا ولا بد من تقرير هذين المقامين الاول ان الوجود مبدأ لكل شيء بيانه ان الموجود المطلق جزء من الموجود الخاص فالموجود الخاص يتوقف حقيقته على الموجود المطلق فيكون مبدأ له المقام الثاني هو ان الوجود اولي التصور هو ان كل احد يعلم بالبديهة وجوده ولما كان الوجود جزءا من وجوده كان الوجود اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ وهو ينقسم بخواص من القسمة الى جوهر وعرض الشرح اقول الموجود بالقسمة الاولى ينقسم الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته والواجب لذاته هو الذي له وجود من ذاته والممكن لذاته هو الذي له وجود من غيره والواجب لذاته لا قسمة فيه الا بوجه اما الممكن لذاته فانه ينقسم الى جوهر وعرض قال الشيخ واذا اردنا تحقيق الجوهر احتجنا الى تقدم امامه مقدمات فنقول اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامعة للاخرى باسرها كالحال في الوتد والحايط فانهما وان اجتمعا بالتداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط بل انما المجامعة بسيطه فقط فاذا لم يكن كالوتد والحائط بل كان كل واحد منهما يوجد شايعا بجميع ذاته في الاخر ثم كان احدهما ثابتا حاله مع مفارقة الاخر وكان احدهما مفيد المعنى به يصير الشيء موصوفا بصفة والاخرى مستفيدا لها فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلا والاخر يسمى حالا فيه ثم اذا كان المحل مستغنيا في قوامه عن الحال فيه فانا نسميه موضوعا له وان لم يكن مستغنيا عنه لم نسمه موضوعا بل ربما سميناه هيولى وكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر وكل ذات قوامه في موضوع فهو عرض الشرح لما قسم الموجود الى الجوهر والعرض اراد ان يحقق الجوهر والعرض وتلخيص كلامه هو ان نقول كون الشيء في الشيء يكون على وجهين احدهما ان لا يكون كل واحد منهما شايعا في الاخر ككون الوتد في الحائط فانهما وان اجتمعا بالتداخل لكن الوتد غير شايع في الحائط وانما يلاقيه ببسيطه وثانيهما ان يكون كل واحد منهما بجميع ذاته شايعا في الاخر ومع ذلك يكون احدهما ثابتا حاله مع مفارقة الاخر ويكون احدهما ناعتا والاخر منعوتا وحينئذ يسمى الثابت او المنعوت محلا والاخر حالا ثم المحل ان كان مستغنيا عنه في قوامه فانه يسمى ذلك المحل موضوعا والحال فيه عرضا وان لم يكن مستغنيا عنه بل يكون متقوما به فانه يسمى المحل مادة وهيولى والحال صورة فالجوهر

هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع قال الشيخ وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرا اذا كان في موضوع ليس متقوما بذاته بل متقوما له ونسميه صورة واما اثباته فقد يأتيك من بعد الشرح قد يكون الشيء جوهرا ومع ذلك يكون في محل فان الصورة جوهر ومع ذلك فهي في محل وهو الهيولى كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى قال الشيخ وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو اما ان لا يكون في محل اصلا او يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل فان كان في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل فانا نسميه صورة مادية وان لم يكن في محل اصلا فاما ان يكون محلا بنفسه لا تركب فيه او لا يكون فان كان محلا بنفسه فانا نسميه الهيولى المطلقة وان لم يكن فاما ان يكون مركبا مثل اجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية واما ان لا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانا نسميه عرضا الشرح لما حقق الجوهر اراد ان يقسم الجوهر الى الجواهر الخمسة اما وجه هذا التقسيم فهو ان ما ليس وجوده في موضوع اما ان لا يكون وجوده في محل اصلا واما ان يكون وجوده في محل واما ان يكون هو في ذاته محلا لحلول شيء اخر فيه واما ان لم يكن فان كان محلا لحلول شيء اخر فيه فاما ان يكون فيه تركيب ويكون منقسما في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن وجوده في محل ولم يكن هو في ذاته محلا لشيء اخر فاما ان يكون له علاقة تصرف في المحل المنقسم بالتحريك او لم يكن فانقسم الجوهر الى خمسة اقسام احدها الذي وجوده في محل يتقوم به ذلك المحل وهو الصورة اما طبيعية واما جسمية والثاني الذي ليس وجوده في محل ويكون هو في ذاته محلا منقسما وهو الجسم والثالث الذي ليس وجوده في محل ويكون هو في ذاته محلا لا تركيب ولا انقسام فيه وهو الهيولى والرابع الذي ليس وجوده في محل وليس هو في ذاته محلا ولا له علاقة تصرف في المحل بالتحريك وهو النفس قوله واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانا نسميه عرضا فهذه وقع اجنبيا عن هذا الموضع وقد ذكرناه في موضعه قال الشيخ ومادة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية ولو كانت تخلو عن الاقطار لكانت حينئذ غير كم البتة وكانت غير متجزية الذات ثابتة عليه اي لا يكون في قوته ان يتجزأ حتى يكون جوهرا مفارقا فما كان يمكن ان يجعلها مقدارا لان الغير المتجزي لا يطابق المتجزي وهذا مبدأ للطبيعيات الشرح المدعى ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية واعلم ان هذه المسألة من تفاريع اثبات الهيولى واذا كان كذلك وجب ان تقدم اثباتها الهيولى فلا ادري لم فعل كذلك قال الشيخ ونريد هذا المعنى شرحا فنقول ان الجسم ليس هو جسما بان فيه بالفعل ابعادا ثلاثة وانه ليس يجب ان يكون في كل جسم خط او خطوط بالفعل لانه يمكن ان يعقل الجسم جسما وهو كرة لا قطع فيه البتة بالفعل والخطوط والنقط وليس يجب ان يكون الابعاد ثلثة فيه متعينة من اطراف معينة دون غيرها اللهم الا ان يفرض مع شرط زايد على الجسم مثل تحرك او مماسة واما السطح فليس هو داخلا في حد الجسم من حيث هو متناه وليس التناهي داخلا في ماهية الجسم بل هو من اللواحق التي يلزمه ويصح ان يعقل ماهية الجسم اي حقيقته وتستثبت في النفس دون ان يعقل متناهيا بل انما يعرف بالبرهان متناهيا والنظر بل الجسم انما هو جسم لانه بحيث يصح ان يفرض فيه ابعاد ثلثة كل واحد منها قائم على الاخر ولا يمكن ان يكون فوق ثلثة فالذي يفرض اولا هو الطول والقائم عليه هو العرض والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق وليس يمكن غيره فالجسم من حيث هو كذا هو جسم وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية واما الابعاد المتحددة التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم وهي لواحق لا مقومات وله صور تجسمانه لا يزول عنه وله مع ذلك ابعاد يتحدد بها نهاياته وشكله ولا يجب ان يثبت

مقدار بكل

شئ منها لا بل مع تشكيك يتحدد عليه سطح كل بعده متحدد كان فيه وكل ممتد مفروض كان فيه فاذن هذا غير الاول لكنه
ربما اتفق في بعض الاجسام ان يكون هذه الابعاد المتحدده لازمه لا يفارق ملازمه اسكالها وكان الشكل لاحق فلذلك
ما يتحدد بالشكل كما ان ملازمه الشكل لا يدل على انه داخل لا يحدد حقيقته كذلك ملازمه هذه الابعاد المتحدده والمعنى
الاول هو الصورة الجسمية وهو موضوع لصناعة الطبيعيين او داخل في موضوعها هو والمعنى الثاني هو الجسم الذي من مقوله
الكم وهو موضوع لصناعة التعالميين او داخل في موضوعها وهو عارض للجواهر الجسمانية وليس مما يقوم بذاته ولا المعنى
الاول ايضا فان ذلك يقوم في مادة وهذا في موضوع اي ان ذلك صورة وهذا عرض الشرح المقصود من الكلام بحثان ٢٥٤
احدهما في تحقيق ماهية الجسم المشهور ان الجسم هو الطويل العريض العميق فهذا باطل لان الجسم ليس جسما بان فيه هذه الابعاد
الثلثة لانه ليس يجب ان يكون في كل جسم نقط او خطوط بالفعل لانه يمكن تعقل الجسم الذي هو كرة من غير قطع فيه بالفعل
والخطوط والنقط مقطوع واما السطح فانه غير داخل في حقيقة الجسم من حيث هو جسم بل من حيث هو جسم متناه والتناهي
غير داخل في حقيقة الجسم لانه يصح ان يعقل ماهية الجسم بدون ان يعقل كونه متناهيا بل الجسم انما هو جسم لانه بحيث
يصلح ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على زوايا قائمة ولا يمكن ان يكون فوق ثلثة والذي يفرض اولا الطول والقائم عليه هو
العرض والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق وهذا المعنى منه صورة الجسمية البحث الثاني في الفرق بين الابعاد
المتحدده والصورة الجسمية اما الابعاد المتحدده التي تحصل للصورة الجسمية فهي من باب الكم وليست هي الصورة الجسمية
وتلخيص ما ذكره في هذا المطلوب هو ان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة فانا اذا
اخذنا قطعة شمعة فشكلناها باشكال مختلفة فتارة يصير طوله ازيد من عمقه وتارة بالعكس فان جسميته باقية مع اختلاف
مقاديره والباقي مغاير للغير الباقي فالجسمية مغايرة للمقدار قوله وليس يجب ان يكون ابعاد ثلثة فيه متعينة من اطراف
متعينة دون غيرها اللهم الا ان يفرض مع شرط زائد على الجسم مثل تحرك او مماسة معناه ان الكرة ما لم نفرض متحركة
فلا يوجد فيها خط واما المحور والقطبان والمنطقة فيها انما تفرض عند الحركة قوله واما الابعاد المتحدده التي تقع فيه في الغمام
فليست صورة لها معناه ان الابعاد الحالة في الجسم مغاير للصورة الجسمية قوله بل هي من باب الكم وهي لواحق لا مقومات وهي
معناه ان هذه الابعاد من باب الكم وهي غير داخلة في حقيقة الجسم بل هي من اللواحق قوله وله صورة جسمانية
لا تزول عنه وله مع ذلك ابعاد يتحدد بها نهايته وشكله المراد منه ما ذكرنا وهو ان الصورة الجسمية مغايرة
لهذه الابعاد لان الصورة الجسمية باقية مع تبدل هذه الابعاد وتغيرها قوله لكنه ربما اتفق في بعض الاجسام
معناه ان ربما يكون هذه الابعاد لازمة لبعض الاجسام كالفلك فان المقدار والشكل لا يفارقانه وباقي الكلام
ليس فيه زيادة فائدة قال الشيخ فنقول ان الابعاد والصورة الجسمية لا بد لها من موضوع او هيولى
تقوم فيه اما الابعاد التي هي من مقوله الكم فامرها ظاهر فانها قد توجد وتعدم والموضوع الموصوف بها ثابت
فانها ليست شئ موجود منها مع تغير الشكل لموضوع واحد واما الصورة الجسمية فلانها اما ان يكون نفس الاتصال
او يكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا يوجد هي الا والاتصال لازم لها فان كان نفس الاتصال فقد يوجد الجسم متصلا
ثم ينفصل فيكون لا محالة هو شئ هو بالقوة كلاهما وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابلا للانفصال لان قابل الانفصال
لا يعدم عند الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال فاذن شئ غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل الاتصال

ملس

ملس الاتصال بالقوة قابلا للانفصال ولا ايضا طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها فظاهر ان ههنا جوهرا غير الصورة هو الذي
الجسمية هي التي تعرض لها الانفصال والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية وهي التي تقبل الاتحاد بصورة الجسمية
فيصير جسما واحدا بما يقوم به او يلزمه من الاتصال الجسماني واذا الصورة الجسمية بما هي الصورة الجسمية لا تختلف فلا
٢٥٤ يجوز ان يكون بعضها قائما في المادة وبعضها غير قائم فيها فانه من المحال ان يكون طبيعة لا اختلاف فيها من جهة
ما هي تلك الطبيعة ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها ان وجودها ذلك واحد متفق فان كان لم يفسد المحل
بارتفاعه فهو عرض وان فسد بارتفاعه فهو جوهر موجود لا في موضوع وان اتفق فهو لطبيعة عرض الشرح التفسير
قال ايده الله المقصود من هذا الفصل اثبات هيولى للصورة الجسمية وتقريره ان الصورة الجسمية اما ان يكون نفس
الاتصال واما ان يكون طبيعة يلزمها الاتصال واياما كان فاثبات هيولى للصورة الجسمية ثابت اما اذا كان نفس الاتصال فالهيولى
فلانا نجد الجسم متصلا ثم ينفصل ويجب ان يكون ههنا شيئا قابلا لهما اي ذلك اما ان يكون الاتصال واما ان يكون شيئا
مغايرا لهما والاول باطل لان القابل للشئ يجب ان يوجد مع المقبول
كلاهما محال لان يكون القابل للانفصال نفس الاتصال لان القابل للشئ يجب ان يوجد مع المقبول
والاتصال محال ان يوجد عند الانفصال فاذن هو شئ غير الاتصال وهو ايضا قابل الاتصال والانفصال ~~واما اذا كانت~~
~~الصورة الجسمية قابلة لها~~ وذلك هو الهيولى فان قيل ما ذكرتم لا يدل الا على ثبوت مادة للجسم القابل للانفصال
واما الجسم الذي لا يقبل الانفصال كالفلك مثلا فما الذي يدل على ثبوت مادة له فنقول الصورة الجسمية لا بد قوله
لها من موضوع او هيولى تقوم فيه معناه ان الابعاد مفتقرة الى موضوع تحل فيه والصورة الجسمية محتاجة الى
هيولى تحل فيها وقد عرفت الموضوع والهيولى والابعاد والصورة الجسمية والفرق بينهما واعلم ان ذكر الابعاد وقع
ههنا حشوا لا فائدة فيه قوله واما الابعاد التي من مقوله الكم فامرها ظاهر هذا الكلام قد تقدم فلا فائدة في
ذكره قوله واما الصورة الجسمية فلانها اما ان يكون نفس هذا هو المقصود وهو اثبات هيولى للصورة الجسمية وقد في
لخصناه قوله وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسما واحدا بما يقومها معناه ان الجسم تركب من هذه
المادة والصورة الجسمية فيصير ذلك المركب جسما واحدا قوله واذا الصورة الجسمية بما هي صورة جسمية لا تختلف فلا يجوز
ان يكون بعضها قائما في هذا هو الجواب عن السؤال الذي ذكرناه فلا نعيده قال الشيخ ونقول ان تلك المادة الجواب
ايضا لا يجوز ان يفارق الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وتقوم موجودة
وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرضت لا مقدار لها وان لم يكن ان ينقسم ولها وضع بالفعل لانا
فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات منحازة لانها ان حطها اذا انتهى اليها لم يخل على ان فارقت الصورة الجسمية
قال طـ الشيخ وايضا فلانه يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم والا لكان
كل جسم كذلك فهو اذا لا محالة يختص به الصورة ما في ذاته وهذا بين الشرح هذه حجة اخرى على انه لا يجوز تعرى التفسير
الهيولى عن الصورة الجسمية وتقريرها انها لو خلت عن الصورة الجسمية فلو احلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل
في جميع الاحياز وهو محال او لا يحصل في حيز وهو محال ايضا والا لما تحيزت واما ان يحصل في حيز معين وحينئذ وان يكون مخصصا لا بد
معنى بعينه في ذلك قال الشيخ وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات والتفصيلات كالفلك ويكون
لصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل لهما واما ان يكون قابلها بسهولة او بعسر واي شئ ما كان فهو على احدى

الصور المذكورة في الطبعيات فاذا المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذا انما تقوم بالفعل بالصورة فاذا
اذا وجدت في التوهم مفارقة لها عدمت الشرح المقصود من هذا الكلام اثبات الصور النوعية وتخصيصها ان الجسم
لا يخلو اما ان يكون قابلا لها وذلك اما ان يكون بسهولة او بعسر واياما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبعيات
قوله فاذا المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة لما فرغ من ذكر البراهين ذكر النتيجة وهي ان المادة لا تفارق الصورة
وانها تقوم بالفعل الا بالصورة قال الشيخ فالصور اما صور لا تفارق المادة واما صور يفارقها المادة
ولا تخلو المادة عن مثلها ~~اما ما او ارا او هو امثلا~~ والصورة التي يفارقها المادة الى عاقب فان معقبها فيها يستبقيها
يعقب تلك الصورة فتكون الصورة من وجه واسطة بين المادة والمستبقي والواسطة في التقوم او لا تقوم ذاته ثم تقوم
به غيره وهي العلة القريبة من المستبقي البقا وان كانت تقوم بالعلة المستبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاول
او لا وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم تقوم المادة بها فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارق فلا فضل
للمادة عليها في الثبات ثم المادة انما حصلت بها لعلة افادتها اياها ولو كان لها تلك الصورة لذاتها لكان كل مادة
جسمانية كذلك فاذن تلك العلة انما تقيمها لها ولولا هذه الصورة تقيمها لها كما في الاولى كانت فاذن الصورة
اقدم من الهيولى الشرح عادة الشيخ في سائر الكتب جارية بانه كان يثبت بعد اثبات امتناع خلو الهيولى عن
الصورة امتناع خلو الصورة ايضا عن الهيولى الا انه لما كان يمكن ان تعرف هذا من دليل امتناع خلو الهيولى عن
الصورة الجسمية لا جرم لم يذكر هذا المطلوب مفردا واعلم ان المقصود من هذا الكلام اثبات تقدم الصورة على الهيولى
ولتخصيصه وهو ان الصور تنقسم الى قسمين احدهما لا تفارق المادة البتة كصور الافلاك وثانيهما تفارقها الى معاقب مثل
صور البسائط العناصر ثم للصورة تقدم على المادة بوجه ما والمقصود من هذا الكلام اثبات هذا المطلوب وبيان
ذلك فهو ان المادة مفتقرة الى الصورة لانها اذا فارقت المادة لم تبق المادة موجودة لما بينا ان المادة لا تخلو عن
الصورة فاذن الصورة علة للهيولى سابقة عليها ثم انها اما ان تكون علة مطلقة للهيولى او اما ان يكون آلة او واسطة لمقيم
آخر يقيم الهيولى بها مطلقة او يكون شريكة لمقوم باجتماعهما يقوم الهيولى ومحال ان يكون الصور علة مطلقة لوجود
الهيولى ولا آلات ولا متوسطات مطلقة اما الصور التي يفارق المادة فلان الهيولى موجودة مع هذه الصور متبدلة
متغيرة والمتغير لا يكون علة للباقي وانما قلنا ان الهيولى مستمرة باقية لانها لو عدمت لافتقرت الى هيولى اخرى ولزم
التسلسل واما الصور التي تصحب الهيولى ولا تفارقها البتة فلانها لو كانت علة للهيولى مطلقا لكانت سابقة عليها
مطلقا ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولوجودها سابقة ايضا عليها وليس كذلك اذ التناهي او التشكل
من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية الا بهما او معهما والهيولى سبب لهما ولما بطل كون الصورة علة مطلقة للهيولى
ولا واسطة ولا آلة مطلقة بقيت انها تكون شريكة لمقوم تقوم بهما المادة ولنرجع الى شرح المتن فالصور اما صور لا تفارق
المادة واما صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها ~~اما ما دا اما ثار او اما هو امثلا~~ معناه ما ذكرنا ان الصور تنقسم
الى ما لا تفارق المادة كصور الافلاك والى ما يفارقها كصور العناصر قوله والصور التي يفارقها الى عاقب فان
معقبها فيها يستبقيها يعقب تلك الصورة معناه انه لما ثبت ان الهيولى لا تقوم الا بالصورة فاذا زالت الصورة عنها
فواهب الصورة يستبقيها يعقب صورة اخرى فيها قوله فيكون الصورة من وجه واسطة بين المادة والمستبقي معناه ان

المعقب

التفسير

فصل في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

٢٥٥

التفسير

المعقب اذا استبقى المادة يعقب الصورة كانت الصورة واسطة بين المادة والمستبقي قوله والواسطة في التقوم او لا
تقوم ذاته ثم تقوم به غيره معناه ان الواسطة يتحقق اولا ثم يتحقق به غيره قوله وهي العلة القريبة من المستبقي البقا يعني
ان الصورة عليها [illegible] لبقا المادة قوله فان كانت تقوم بالعلة المستبقية معناه ان كانت المادة تقوم بالعلة المستبقية
لها بواسطة الصورة فتقدم وجود الصورة اولا من العلة المستبقية وان لم يكن وجودها من العلة بل بنفسها ثم توجد المادة
بها كان تقدمها على المادة اظهر قوله واما الصورة التي لا تفارق فلا فضل للمادة عليها في الثبات فالمراد منه ان الصورة التي
لا تفارق المادة مع المادة تتساويان في الثبات ولا ادري مع العرض من هذا قوله ثم المادة انما حصلت بها لعلة افادتها
اياها معناه ان اختصاص تلك الصورة بتلك المادة لعلة اقتضت تلك الصورة قوله ولو كان لها تلك الصورة لذاتها لكان كل
مادة جسمانية كذلك معناه ان تلك الصورة لو اقتضت اختصاصها بتلك المادة لنفسها لا لامر خارج لكان كل جسم كذلك
لكنه ليس كل جسم كذلك قوله فاذن تلك العلة انما تقيمها بها معناه ان العلة المفيدة للصورة تقيم المادة بتلك الصورة قوله
ولولا هذه الصورة لكانت اما ان تمسك موجودة بصورة اخرى او بعدم تعيين احتاج مادة الصورة التي لا تفارق الهيولى لانها
لولا تلك الصورة لكانت تلك المادة تكون باقية بصورة اخرى او صارت معدومة وكلا الامرين ممتنعان قوله فاذن مقيمها
بهذه الصورة تقيمها بها كما في الاولى كانت معناه ان العلة المفيدة للصورة تقيم مادتها بتلك الصورة كما انها تقيم المادة
بالصورة المفارقة الى بدل قوله فاذن الصورة اقدم من الهيولى هذا نتيجة ما ذكر قال الشيخ ولا يجوز ان يقال ان
الصورة نفسها موجودة بالقوة وانما تصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل وما بالقوة محله المادة فيكون
المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها في نفسها بالقوة تكون موجودة وانما بالفعل بالصورة والصورة وان كانت
لا تفارق الهيولى فليست تقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة لها للهيولى وكيف تقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها
والعلة لا تتقوم بالمعلول الشرح هذا الكلام يصلح جوابا لسؤال مقدر وذلك ان يقال لا يجوز ان تكون الصورة
موجودة بالقوة وانما تخرج الى الفعل بواسطة المادة والجواب من وجهين احدهما ان المادة هي التي يصلح فيها ان يقال
لها انها في نفسها بالقوة وانما تخرج الى الفعل بواسطة الصورة لان المفهوم من المادة هو القابل فحسب وثانيهما
ان الصورة التي لا تفارق الهيولى لا يجوز ان يقال ان الهيولى علة لها لما ثبت انها علة للهيولى والمعلول لا يكون علة
لعلته قال الشيخ ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالآخر بان كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده وقد بان استحالة هذا
الشرح المقصود من هذا الكلام بيان ان كل واحد من الهيولى والصورة لا يجوز ان يكون علة لوجود الآخر لانه يلزم
منه الدور وهو محال قال الشيخ وتبين من ذلك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا
في هيولى لا ان علة وجودها في الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول لا ان علة وجود العلة هي
المعلول او كونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها ان يكون المعلول معها كذلك الصورة
اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان يقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده
الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للعرض والمزاجات التي
يلزمها ويبين هذا ان كل صورة توجد في مادة جسمية فبعلة ما توجد اما الحادثة فذلك ظاهر فيها واما المقارنة
للمادة كالفلك فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسيتبين هذا اظهر في مواضع اخرى وحله هذه مبادئ للطبيعيات

التفسير

التفسير

٢٥٦

التفسير

الشرح الغرض من هذا الكلام اثبات الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا تفارق
الهيولى لا ان الهيولى علة لوجودها ولا لكونها في الهيولى علة لوجودها فان المعلول لا يفارق العلة وليس علة لها
فما تقوم الصورة امر مباين لها مفيد وما تقوم الهيولى امر ملاق وهو الصورة قوله وبين بهذا ان كل صورة في مادة جسمية
فعلة هذا الكلام قد تبين فلا فائدة في اعادته قال الشيخ فاولى الاشياء بالوجود هي الجواهر ثم الاعراض والجواهر التي
ليست باجسام اولى الجواهر بالوجود الا الهيولى لان هذه الجواهر ثلثة هيولى وصورة ومفارق الجسم والجسم ولا بد
من وجوده لان الجسم واجزاؤه معلولة وينتهي الى جوهر هو علة غير مقارنة بل مفارقة البتة فاول الموجودات في
٢٥٧ استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير الجسم ثم الصورة ثم الجسم ثم الهيولى وهي وان كانت سببا للجسم فانها ليست بسبب
يعطي الوجود بل هي محل لنيل الوجود وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي اكمل منها ثم العرض وفي كل
طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات متفاوتة متعاقبة في الوجود الشرح لعل المقصود من هذا الكلام اثبات
ان الوجود غير مقول على ما تحته قول الجنس لانه غير مقول على ما تحته بالتساوي وبيان ذلك هو ان الجوهر اولى بالوجود
من العرض والجواهر التي ليست باجسام اولى الجواهر بالوجود سوى الهيولى والجواهر التي باجسام هي الهيولى والصورة
والجوهر المفارق قوله لا بد من وجوده لان الجسم واجزاؤه معلولة معناه انه لا بد من وجود المفارق لان الجسم واجزاء
معلولة على ما ثبت وعلة الاجسام لا يكون جسما والا لكان الشيء علة لنفسه فاذن لا بد من جوهر مفارق يكون علة
للمقارنات وهذا الكلام لا يليق بهذا الموضع قوله فاول الموجودات في استحقاق الوجود الواجب لذاته ثم الجوهر
المفارق ثم الصورة ثم الجسم ثم الهيولى قوله وهي وان كانت سببا للجسم فانها ليست بسبب يعطي الوجود هذا الكلام جواب
عن سؤال وذلك ان يقول الهيولى سبب للجسم والسبب اولى باستحقاق الوجود من المسبب فالهيولى اولى بالوجود من
الجسم وجوابه ان الهيولى ليست سببا فاعلا للجسم بل هو قابل فقط وللجسم وجود الهيولى وزيادة وجود الصورة التي هي
اكمل منها قوله ثم العرض معناه ثم العرض اولى بالوجود ثم الاعراض على ترتب في الوجود قال الشيخ واما انواع
المقولات فقد شرحنا حالها في المنطقيات بنوع احتمله هذا الموضع زيادة عليه قال الشيخ بعضهم اورد كتاب
المقولات في المنطقيات وبعضهم اورده في الالهيات ووجه ايراده في المنطق هو ان المقصود معرفة تركيب علوم
او ظنون ليتوصل بها الى علوم او ظنون غير حاصلة ولا شك ان معرفة التركيب متوقفة على المفردات فلهذا وجب ان يبتدأ
بذكر المفردات ثم بالتركيب الاول وهو التركيب الخبري ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي ووجه ايراده في
الالهي هو انه بحث عن الحقائق الكلية والالهي موضع البحث عن الكليات والشيخ اورد شيئا منه في هذا الكتاب
في المنطق وذكر شيئا آخر منها ههنا قوله شرحنا حالها في المنطقيات بنوع احتمله هذا الموضع زيادة عليه المذكور منها
في منطق هذا الكتاب ليس كذلك لانه لم يذكر الا شيئا يسيرا منها قال الشيخ والكم منها ينقسم الى المتصل
وقد اثبتناه في الطبيعيات حيث بينا ان الجسم متصل وليس مركبا من اجزاء متماسة واذ قد صح وجود الجسم وصح تناهيه
صح وجود السطح وقطع السطح خط وقطع الخط نقطة والى المنفصل وهو ظاهر الوجود وهو العدد الشرح
ههنا بحثان الاول في تقسيم الكم قد ذكرنا في المنطق ان الكم ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق والتفاوت فيه وهو
اما متصل وهو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للجزء الآخر وهو اما ان
يكون

١٧٩

يكون قار الذات واما ان لا يكون والاول هو المقدار وهو اما ان يقبل القسمة في امتداد واحد فحسب وهو الخط واما ان
يكون في جهتين فقط وهو السطح واما ان يقبلها في ثلث جهات وهو الجسم التعليمي واما منفصل وهو ان لا يمكن ان يفرض
فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهو العدد فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلثة لم تجد حدا مشتركا فان عينت واحدا
من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركا بقي الباقي اربعة وان اخذت واحدا خارجا عنها صارت الخمسة ستة البحث الثاني
في كون هذه اعراضا اما المقدار فلما ثبت انه مغاير للجسمية وان الجسم متصل غير مركب من اجزاء لا تتجزى متماسة
٢٥٨ والدليل على وجود السطح ما ثبت من تناهي الجسم لانه لولا ثبوت تناهيه لاستحال ان يعقل السطح فان قيل التناهي عارض الاجسام
من عوارض السطح والعارض على الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه فالتناهي متأخر عن السطح وان كان ثبوته للجسم متقدما
على ثبوت السطح له فان الحد الاوسط قد يكون معلولا للاكبر وان كان علة لثبوته للاصغر اذا ثبت السطح ثبت الخط
لان السطح اذا قطع حصل الخط ويلزم الخط ثبوت النقطة لان الخط اذا انفصل حصلت النقطة قال الشيخ
ومن حيز الكم المتصل يبتدي الهندسة ويتشعب دونه التنجيم والمساحة والاثقال والحيل ومن حيز المنفصل يبتدي
الحساب ثم يتشعب دونه الموسيقى وعلم الزيجات ولا نظر لهذه العلوم الرياضية في ذوات شيء من الجواهر ولا في
هذه الكميات من حيث هي في الجواهر واما العلم الطبيعي فيبتدي من جوهر الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات
ويبحث عن احوالها وهي من باب الكيف والكم والاين والوضع والفعل والانفعال وعلم الاخلاق يبتدي من نوع من
انواع الحال والملكة من مقولة الكيف الشرح موضوع علم الهندسة المقدار الذي هو الكم المتصل وموضوع علم
الحساب العدد الذي هو الكم المنفصل وموضوع العلم الطبيعي الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن وموضوع علم الاخلاق
نوع من انواع الحال والملكة من الكيف قال الشيخ وما كان من الاعراض قارا فهو قبل الذي يوجد منها بتوسط
الغير القار والذي يوجد بتوسط الغير القار فهو الزمان ومتى فلذلك هو في اقصى مراتب الوجود واخس ثم انه
وليس هو سببا لشيء البتة الشرح اشرف الجواهر واعلاها هو العقل لانه قائم بذاته لا انقسام فيه ولا تركيب
مؤثر في غيره ولا يتأثر البتة لانه لا يقبل التغير والاستحالة ولا يحتاج الى استمداد من غيره في اكتساب كماله بل جميع كمالاته
الممكنة له حاصلة له بالفعل ثم النفوس فانه تتلقى من العقول انارة وتفيض على الاجسام فهي مؤثرة ومتأثرة والعقل
مؤثر غير متأثر ثم الجسم فانه منقسم في ذاته بالقوة مركب من الهيولى والصورة لا يؤثر في شيء البتة من حيث هو جسم وان
اثر فانما يؤثر لمعنى زائد على الجسمية فهو متأثر عن غيره محتاج الى امر خارج ذاته حتى يحصل كماله وكماله غير حاصلة
له بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل بالاستمداد من غيره فهو قابل للاستحالة والتغير واخس الجواهر الهيولى
لانه لا وجود لها في ذاته الا بالقوة واشرف الاعراض الغير القارة التي يوجد بتوسط الاعراض الغير القارة مثل
الزمان فانه قد ثبت ان الزمان مقدار حركة الجسم من حيث انها تنقسم الى متقدم ومتأخر قال الشيخ
ولا شك ان الاضافة والاوضاع والفعل والانفعال والحد والنسبة الى الزمان والكون في المكان هي اعراض اذ من
شأنها ان تكون في موضوع وتفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه وانما تقع الشبهة في مقولتي الكم والكيف وقد
بينا ان المقادير التي ... وان اتحدا واحد منهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا بل الاتحاد
وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وجودها

ان اختلفا في القدر فيجب ان لو تاد ليس لها صورة جسمانية ولها صورة مقدارية هذا خلف واما ان لم يختلفا بوجه
من الوجوه فيكون حينئذ حكم الشيء مع غيره وحكمه وحده من كل وجه واحدا هذا خلف فثبت ان المادة لا تتعرى عن الصورة
الجسمية الشرح هذا هو الحجة الثانية على استحالة تعري المادة عن الصورة وتلخيصها لو كانت الهيولى لها وجود
خاص متقوم غير ذي كم ولا جزء باعتبار ذاته انما عرض لها الكم وصيّره ذات اجزاء بالقوة فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له ولا كم عرض
له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه فليكن حينئذ للمادة صورة عارضة بها يكون واحدة بالقوة وبالفعل
وصورة اخرى بها يكون غير واحدة بالفعل ويكون من الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة اثنين بالقوة ٢٥٩
ان ينقسم ومرة في قوته ان ينقسم فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين ثم صار شيئا واحدا بان خلع الصورة الاثنينية
فلا يخلو اما ان اتحدا او كل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم ممتنع
ان يتحد بالموجود وان عدما جميعا وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدان وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا
في نفس المادة لا في شيء ذي مادة الجسمية لا تفارق الصورة الجسمية هذا تلخيص هذا الكلام ولنرجع الى شرح المتن واضافاتها
لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلة لشيء واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم نقبل اعلم ان هذا
التقسيم غير منحصر ومع ذلك ففي هذا الكلام اختلال لان الهيولى اذا كانت قابلة دائما ايش يلزم منه قوله
فيكون لوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم وقد قامت غير ذات كم معناه ان الهيولى اذا كانت موجودة خالية
عن الصورة كانت خالية ايضا عن المقدار ولا يكون لها اجزاء بالقوة قوله فيكون المقدار الجسماني عرض لها وصيّر لها
بحيث لها اجزاء بالقوة قوله وقد تقومت جوهرا في نفسها غير ذي جزء باعتبار نفسها البتة معناه ان الهيولى
حينئذ لا يكون لها جزء لانه لا امتداد لها في جوهرها فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم
به بالفعل لورود عارض عليه اعلم ان هذا الكلام متصل بقوله اذا عرض لها المقدار وصيرها ذات اجزاء بالقوة
فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل قوله فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل
اثنين وكل واحد منهما بالعدد المراد منه انا اذا فرضنا هذا الجوهر الذي ينقسم مرة وغير منقسم مرة صار بالفعل اثنين
وقد فارقته الصورة الجسمية فاما ان يكون كل ذلك الجوهر مساويا بالجزء واما ان يكون مخالفا له وفي ذلك الاختلاف
اما ان يكون بالماهية او لوازمها او بعوارضها ومحال ان يكون بالماهية وبلوازمها لان الطبيعة واحدة ومحال
ان يكون الاختلاف بالعوارض وهو ان يكون احدهما كلا والآخر جزءا لان المادة قبل اتصافها بالصورة الجسمية
كانت موصوفة بالمقدار ومتى كانت موصوفة بالمقدار كانت الجسمية حاصلة فالمادة قبل حصول الصورة الجسمية
كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف قال الشيخ ولان هذا الجوهر انما صار كما مقداريا لحلة
فليس له بذاته فليس يجب ان يختص في ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر ونسبة ما هو غير متجزئ في ذاته
يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه وهو للكل والجزء واحد لانه محال ان يكون جزء منه يطابق حجما من المقدار وليس له
في ذاته جزء ... من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار
عليه بسبب بعض في الوجود ذلك المقدار دون ان يستحق مقدارا لذاته وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون فيه فيكون الكم
تابعا للصورة الاخرى في المادة او يكون بسبب خارج فلا يخلو اما ان يوجب ذلك من غير ان يؤثر فيه اثرا آخر

يتبع

يتبع الكم ذلك الاثر او يكون انما يفعل فيه اثرا آخر ثم يتبعه الكم فان كان الفاعل الخارج افاده مقدارا لما السبب في الجسم فاذن
انما يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات وهي تابعة للصور لا عن نفس المواد فالكم يتبع لا محالة اثرا ما يوجد في المادة فيرجع
الحكم الى القسم الاول وهذا ايضا من الطبيعيات الشرح قال ابده الله هذه حجة اخرى على ان الهيولى لا تعرى عن
الصورة الجسمية وتلخيصها ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وحينئذ يكون جميع المقادير بالنسبة اليها على السواء
فاذا حلت الصورة فيها وصارت ذات مقدار معين فاختصاصها بذلك المقدار لا بد لها من مقتض يقتضي ذلك وذلك
٢٦٠ المقتضي اما الفاعل واما امر زائد على المادة ومحال ان يكون المقتضي لذلك المقدار المعين هو الفاعل لانه اذا لم يكن
في المادة امر يستحق لذلك كان تخصيصها بذلك المقدار ترجيحا من غير مرجح وانه محال وان كان لامر في المادة
سابق على المقدار كانت الهيولى موصوفة بالصورة وهو المطلوب من مقولة الكم اعراض والزمان قد بين انه هيئة عارضة
والمكان هو سطح لا محالة واما العدد فانه تابع في الحكم للواحد فان كان الواحد في نفسه جوهرا فالعدد المؤلف منه
لا محالة مجموع جواهر فهو جوهر فان كان الواحد عرضا فلا شك وما اشبهها اعراض والعدد يقال للصورة القارة
التي في النفس وحكمها حكم سائر المعقولات ولسنا نقصد قصدها في كونها عرضا او غير عرض الشرح الغرض من هذا
الكلام اثبات عرضية هذه المقولات اما الاضافة والوضع والفعل والانفعال والجدة والنسبة الى الزمان و
الكون في المكان فالدليل على عرضيتها انها توجد في موضوع ويمتنع وجودها دون الموضوع وذلك هو العرض
واما الكم فالمتصل منه قد ذكرنا انه اعراض لانه يطرى ويزول والجسم باق بحاله والزمان ايضا ثبت انه هيئة عارضة
للحركة والمكان ايضا سطح لما ثبت ولما ثبت ان السطح عرض ثبت ان المكان ايضا عرض واما الكم المنفصل وهو العدد
فالقول بثبوت عرضيته متفرع على الواحد فان كان الواحد جوهرا كان العدد المتركب منه لا محالة جوهرا وان كان
عرضا كان العدد ايضا عرضا قال الشيخ ويقال للعدد الذي في الاشياء المجتمعة التي كل واحد منها واحد منها
وجملتها في الوجود لا محالة عدد هو لكن طبيعة الواحد من الاعراض اللازمة للاشياء وليس الواحد مقوما لماهية شيء
من الاشياء بل يكون الماهية شيئا اما انسانا واما فرسا او عقلا او نفسا ثم يكون ذلك موصوفا بانه واحد وموجود و
لذلك ليس في فهمك ماهية شيء من الاشياء وفهمك الواحد حتى يوجد ان يصح لك انه واحد فالواحدية ليست ذاتية لشيء منها
ولا مقومة لذاته بل صفة لذاته كما فهمت الفرق بين اللازم والذاتي في المنطق فيكون الواحدية من اللوازم وليس
جوهر الشيء من الجواهر فلذلك المادة يعرض لها التوحد والتكثر فيكون الوحدة عارضة لها ولذلك الكثرة
فلو كانت طبيعتها طبيعة العرض ان لا يوصف بها الجوهر لان الجواهر يوصف بالاعراض واما الاعراض فلا يحمل عليها
الجواهر حتى اشتق لها منها الاسم فقد بان ان لهذه الوجوه الثلاثة التي احدها كون الوحدة غير ذاتية للجوهر بل لازمة
لماهيته والثاني كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة والثالث كون الواحد مقولا على الاعراض ان طبيعة الوحدة
طبيعة عرضية فلذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها الشرح هذا الكلام يشتمل على بحثين
احدهما البحث عن كون الواحد امرا زائدا على الماهية وثانيهما بيان كونه عرضا اما الاول فبيانه من وجهين احدهما
ان الواحد يطلق على الماهيات المختلفة كالارض والفرس والعقل والنفس فلو كان الواحد نفس الماهية لامتنع ذلك
وثانيهما انه يمكنك ان يفهم ماهية شيء وماهية الواحد مع الشك بانها واحدة ام لا فلو كان الواحدة نفس الماهية

طبيعة الوحدة طبيعة الجوهر لكان لا يوصف الا الجوهر وليس يجب ان كانت

او جزا

اخبر امتد ما لها لا يمتنع ذلك فثبت ان الوحدة امر زائد على الماهية واما الثاني فلان وحدة الجوهر مساوية لوحدة
العرض في مفهوم كونه وحدة فذلك المفهوم ان كان جوهرا استحال حصوله في العرض لان الجوهر لا يصدق على العرض وان
كان عرضا لم يمتنع حصوله في الجوهر لان العرض يصدق على الجوهر فلزم ان يكون الوحدة عرضا فثبت ان الوحدة عرض
واذا كانت الوحدة عرضا كان العدد الذي يتركب من الوحدات اولى ان يكون عرضا ولنرجع الى شرح المتن قوله
والعدد يقال للصورة العادة التي في النفس معناه ان العدد يطلق على الامور الحاصلة في النفس وحكمها حكم المعقولات
وليس كلامنا في كونها عرضا او لم يكن قوله ويقال للعدد الذي في الاشيا المجتمعة التي كل واحد منها واحد وجملتها ٢٦٧
في الوجود عدد معناه الوحدة يطلق على الاشيا المجتمعة التي يقال لكل واحد منها واحد ويقال للمجموع منها عدد
قوله لكن طبيعة الواحد من الاعراض اللازمة للاشيا معناه ان المفهوم من الواحد ههنا خارج عن الماهيات
التي يطلق عليها انها واحد قوله وليس الواحد مقوما لماهية شي من الاشيا اقول لما كان اللازم ينقسم الى ما
يكون مقوما والى ما يكون عارضا لاجرم قال وليس الواحد مقوما للاشيا قوله بل قد يكون الماهية شيا اما انسانا الماهية
واما فرسا او عقلا او نفسا ثم يكون ذلك موصوفا بانه واحد او موجود هذا هو الدليل على ان الوحدة ليست نفس
مفهوم الماهية وقد قررناها قوله وكذلك ليس من فهمك ماهية شي من الاشيا وفهمك الواحد حتى يوجب ان
يصح لك انه واحد هذه حجة اخرى على ان الواحد ليست نفس الماهية ولا مقوما لها لانا اذا فهمنا ماهية شي
او مقوما لها لاستحال ذلك قوله فالوحدة ليست في اي شي منها داخلا مقومة لذاته بل صفة لازمة لذاته
هذا هو نتيجة ما ذكر من الدلائل قوله وكذلك المادة يعرض لها التوحيد والتكثير فيكون الوحدة عارضة لها
معناه ان الماهية قد يعرض لها الوحدة تارة والكثرة اخرى وهذا يدل على مغايرتهما للماهية قوله فلو كان طبيعة
الوحدة طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها الا الجوهر وليس يجب ان كان طبيعتها طبيعة العرض ان لا
يوصف بها معناه ان الوحدة يوصف بها الجوهر ويوصف بها العرض وهذا يدل على ان الوحدة عرض اذ
لو كانت جوهرا لامتنع ان تحمل على العرض اما اذا كانت عرضا فلانه لا يمتنع ان يوصف بها الجواهر قوله
فقد بان بهذه الوجوه الثلثة الى آخره معناه قد ثبت بما ذكرنا من الوجوه ان الوحدة عرض واذا ثبت كون الواحد
عرضا لزم كون العدد عرضا لكونه مركبا من الوحدات قال الشيخ ويشكل ايضا الحال في مقولة
الكيف وما كان من باب المحسوسات فيظن ان البياض والسواد والحرارة والبرودة وما اشبهها جواهر وانما
تخالط الاجسام بكون او غير بكون او تتركب منها الاجسام فلنتكلم في نسخ هذا الراي فنقول ان هذه الكيفيات
ان كانت جواهر ... ان تكون جواهر جسمانية او غير جسمانية فان كانت غير جسمانية فاما ان تكون بحيث يصح
ان يفارق الجسم الذي هو فيه او لا يصح فان كان يصح ان يفارق الجسم فاما ينتقل من جسم الى جسم اخر ويسري فيه
ويكون دايما كذا او يصح ان يبقى لا في جسم اصلا فيكون طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه طول وعرض وعمق
ليس معنى انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون عرض
وعمق غير هذا او يكون لم يكن له الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده وان كان
اللون ليس له غير هذا فليس لان اللون مقدار بل يتقدر بما يحله وهذا مما يخالفه واما ان فرضت غير جسمانية وتجمع
يحله

التوحيد والتكثر

فاما ان كانت جواهر جسمانية

فاما ان يكون تجتمع من تركيبها الاجسام اولا فان كان لا تجتمع منه

من تركيبها جسم فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر وقد بينا بطلان هذا وان كان غير جسمانية ويسري في الاجسام ولا يصح لها ان لا
دونها فهي اعراض لا جواهر وان كان يصح لها ان تخالط الجواهر الجسمانية وتسري فيها ثم ينتقل من بعضها الى بعض ولا
تقوم الا في واحد منها فيجب اذا فسد البياض في جسم ان يوجد في الاجسام المماسة له وكذلك سائر الكيفيات بل ينفسد
ولا يبقى منه اثر البتة فليس اذا قوامه انه في الانتقال وان كان اذا فارق الجسم قام بنفسه فاما ان يقوم وهو تلك الكيفية
بعينها فيكون حينئذ بياض ليس في الوجود وليس بمحسوس وكلامنا في البياض بما هو محسوس فان اسم البياض يقع على
٢٦٨ اللون الذي من شانه ان يفعل في البصر تفريقا فما ليس كذلك ليس ببياض فاما ان يقوم بنفسه وليس هو تلك الكيفية فيكون
مثالا مشتركا من شانه ان يقارن الاجسام فيصير بياضا ويفارقها فيصير لا بياضا فيكون اولا البياض بما هو بياض
قد فسد لكنه يكون له موضوع تارة يصير بصفة اللون الذي هو البياض وتارة يصير بصفة اخرى فيكون البياضية عارضة
لذلك الموضوع ويكون الموضوع للبياضية هو المفارق لكنا قد بينا ان المفارق والمعقول ليس من شانه ان يقارن الكم ولا
يحصل في الموضع وفي التحيز فقد بان واتضح ان هذه الكيفيات ليست جواهر فهي اذن اعراض الشرح المقصود من
هذا الفصل بيان ان الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر ومنهم من ظن ان الكيفيات المحسوسة مثل البياض والسواد
والحرارة والبرودة وما اشبهها جواهر تخالط الاجسام وملخص هذا الدليل هو ان يقال هذه الكيفيات ان كانت جواهر
فاما ان يكون جواهر جسمانية واما ان يكون جواهر غير جسمانية فان كانت جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع
من تركيبها اجسام واما ان لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها اجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبها ما له قدر وذلك
باطل وان كان لا يجتمع من تركيبها اجسام فاما ان يكون بحيث يصح ان يفارق الجسم الذي هو فيه او يكون فان صح فاما ان
ينتقل من جسم الى جسم اخر ويسري فيه ويكون دائما كذلك واما ان لا ينتقل بل يبقى لا في جسم فان انتقل من جسم الى جسم
ويسري الى في واحد منها لزم انه اذا فسد البياض في جسم ان يوجد في الاجسام المماسة له ولزم ايضا ان لا يكون له قوام
بدون الجسم وذلك هو العرض وان بقي لا في جسم لزم ان يكون طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه طول وعرض وعمق
ليس معنى انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون طول وعرض
وعمق غير هذا او يكون لم يكن له الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده وان كان
اللون ليس له غير هذا فليس لان اللون مقدار بل يتقدر بما يحله وهذا مما يخالفه وبهذا يظهر انها ليست جسمانية وايضا
انه اذا فارق الجسم فاما ان يقوم بنفسه واما ان لا يقوم فان لم يقم كان عرضا وان قام بنفسه فاما ان يكون محسوسا
واما ان لا يكون فان لم يكن محسوسا لم يكن بياضا لان كلامنا في البياض الذي من شانه ان يفعل تفريقا في البصر وان كان
محسوسا وجب ان يكون في جسم لانه لو وجد اللون في جهة ولا متلون هناك جسم لزم الخلا وذلك محال فثبت ان هذه
الكيفيات امور قائمة بالاجسام غير مقومة لها وهي الاعراض قال الشيخ والمبدا يقال لكل ما يكون قد تم
له وجوده في نفسه اما عن ذاته واما عن غيره ثم يحصل منه وجود شي آخر ويتقوم به ثم لا يخلو اما ان يكون كالجزء لما
هو معلول له او لا يكون كالجزء وان كان كالجزء فاما ان يكون جزءا ليس يجب عن حصوله بالفعل ان يكون ما هو معلول له
موجودا بالفعل وهذا كالعنصر فانك تتوهم العنصر موجودا ولا يلزم من وجوده بالفعل ان يحصل الشي بالفعل
بل ربما كان بالقوة واما ان يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول بالفعل وهذا هو كالصورة وهو مثال الاول الخشب للسرير ومثال

الى

الا

مداره

فصل في اقسام العلل واحوالها

الثاني الشكل والتاليف للسرير وان لم يكن كالحرفاما ان يكون مباينا او ملاقيا لذات المعلول فان كان ملاقيا فاما ان يكون نعتا للمعلول وهذا هو كالصورة للهيولى واما ان يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لاجله وهو الفاعل واما ان يكون منه الوجود بل لاجله وهو الغاية فتكون العلل هيولى المركب وصورة المركب وموضوع العرض وصورة الهيولى وفاعل وغاية ويشترك الهيولى للمركب والموضوع للعرض بانهما الشئ الذي فيه قوة وجود الشئ ويشترك الصورة للمركب والصورة للهيولى بانها ما به يكون المعلول موجودا بالفعل وهو غير مباين الشرح المقصود من هذا الكلام بيان العلل واقسامها واحكامها العلة والمبدا يقال لكل ما يكون له وجود في نفسه اما عن ذاته كالواجب الوجود لذاته واما عن غيره كالممكن لذاته ثم يحصل منه وجود لشئ اخر ثم هو ينقسم الى علة مادية والى علة صورية والى علة غائية والى علة فاعلية ووجه الحصر قد ذكر في المنطق قال الشيخ والغاية متاخر في حصول الوجود عن المعلول ويتقدم سائر العلل في الشيئية ومن البين ان الشيئية غير الوجود في الاعيان وهو وجود في النفس وامر مشترك وذلك المشترك هو الشيئية والغاية بما هي شئ فانها تتقدم سائر العلل وهي علة للعلل فانها علل غائية وبما هي موجودة في الاعيان قد تتاخر واذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية كان الفاعل متاخرا في الشيئية عن الغاية وذلك لان سائر العلل انما تصير عللا بالفعل لاجل الغاية وليست هي لاجل شئ اخر وهي يوجد اولا نوعا من الوجود فتصير العلل عللا بالفعل وسببه ان يكون الحاصل عند التميز هو ان الفاعل الاول والمحرك الاول في كل شئ هو الغاية فان الطبيب يفعل لاجل البرء والصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي المحركة لارادته الى العمل اذا كان الفاعل من الارادة كان نفس ما هو غاية هو نفس ما هو فاعل ومحرك من غير توسط من الارادة التي تحدث عن تحرك الغاية الشرح وهذا من جملة احكام العلة الغائية وتلخيص كلامه هو ان العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بماهيتها تكون علة لكون سائر العلل عللا بالفعل ولكن مطلقا لا ان تلك الماهية لا تكون علة ما لم يحصل في النفس ثم الغايات اما ان يكون امورا حادثة تتادى اليها الحركات واما ان لا يكون كذلك فان كانت امورا حادثة فهي في وجودها في الاعيان معلولة لجميع العلل حينئذ تكون ماهيتها علة لعلية وجودها ويكون وجودها معلولا لمعلول ماهيتها واما اذا لم يكن امورا حادثة لم يكن سائر العلل عللا لوجودها فاذن العلة الغائية دائما علة بماهيتها لعلية سائر العلل واما كونها معلولة بوجودها فذلك ليس بواجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر العلل لذاتها واما معلوليتها لسائر العلل فليس لذاتها بل لحدوثها ولنرجع الى شرح المتن قوله والغاية متاخر في حصوله الوجود عن المعلول ويتقدم سائر العلل في الشيئية معناه ان العلة الغائية تتاخر عن سائر العلل في الوجود ويتقدم عليها في الشيئية اي في الماهية قوله والغاية بما هي شئ فانها تتقدم سائر العلل وهي علة للعلل في انها علل غائية وبما هي موجودة في الاعيان قد تتاخر هذا كالمكرر ومعناه ان العلة الغائية متقدمة بالشيئية على سائر العلل بالفعل لانه ما لم يكن للفاعل غرض في الفعل لا يباشره ويتاخر عنها في الاعيان لانه ما لم يوجد الفعل لا يحصل منه الغرض قوله واذا لم يكن العلة الفاعلة هي بعينها للعلة الغائية كان الفاعل متاخرا في الشيئية عن الغاية قد ذكرنا معناه قوله ويشبه ان يكون الحاصل عند التميز هو ان الفاعل الاول والمحرك الاول في كل شئ هو الغاية اعلم ان صدور الفعل عن الفاعل اما ان يكون على سبيل القصد والارادة واما ان يكون على سبيل العناية والفيضان في القسم

الاول

الاول لابد ان يكون غاية فعله متاخرة عن فعله في الاعيان والقسم الثاني لابد ان يكون غاية فعله هو الفاعل والمحرك وذلك مثل الباري والعقول قال الشيخ واما سائر العلل فان الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان واما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة ولقائل ان يقول الفاعل اذا حصل الملاقاة من الفاعل والقابل مع سائر الشرائط يجب المعلول فهذا الكلام انما يصح عند فقد شرط من الشرائط قال الشيخ والقابل دائما اخس من المركب والفاعل اشرف لان القابل مستفيد لا مفيد والفاعل مفيد لا مستفيد اقول بحث الحسن والشرف من المباحث الخطابية قال الشيخ والعلة تكون علة للشئ اما بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد تكون علة بالعرض اما لانه لمعنى غير الذي وضع لصار علة كما يقال ان الكاتب يعالج وذلك لانه يعالج لا من حيث كونه كاتبا بل لمعنى اخر غيره وهو انه طبيب واما لانه بالذات يفعل فعلا اخر كالسقمونيا فانه يبرد بالعرض لانه بالذات يستفرغ الصفرا ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية ومثل مزيل الدعامة عن الحائط فانه علة لسقوط الحائط بالعرض لانه لما ازال المانع لزم عن فعله الفعل الطبيعي وهو انحدار الثقل بالطبع والعلل قد تكون بالقوة كالنجار قبل ان ينجر وقد تكون بالفعل كالنجار حين ما ينجر وقد تكون العلل قريبة مثل العفونة للحمى وقد تكون بعيدة مثل الاحتقان مع الامتلاء وقد تكون جزئية مثل قولنا ان هذا البناء علة لهذه البناء وقد تكون كلية كقولنا ان الصانع علة للبيت الشرح ذكر ههنا تقسيمات للعلل التقسيم الاول للعلة اما ان تكون بالذات واما ان تكون بالعرض وذلك على وجهين لانه اما ان صار علة لمعنى غير الذي وضع واما لانه يفعل بالذات فعلا ثم يلزم من فعله فعل اخر والامثلة مذكورة في الكتاب الثاني العلة اما ان تكون بالقوة واما ان تكون بالفعل الثالث العلة اما ان تكون قريبة اي لا واسطة بينها وبين المعلول واما ان تكون بعيدة الرابع العلة اما جزئية واما كلية والخامس العلة اما ان تكون خاصة واما ان لا تكون وامثلة هذه الاقسام مذكورة في الكتاب قال الشيخ واعلم ان العلل القريبة التي لا واسطة بينها وبين الاجسام الطبيعية هي الهيولى والصورة واما الفاعل فانه اما علة للصورة وحدها او للصورة والمادة ثم يصير بتوسط ما هو علة له منهما علة للمركب واما الغاية فانها علة لكون الفاعل علة الكون هو علة لوجود الصورة التي هو علة لوجود المركب الشرح الاجسام الطبيعية هي الاجسام المركبة من الهيولى والصورة ولا شك انه لا واسطة بين الهيولى والصورة في تحقق الاجسام المركبة منهما واما الفاعل فهو اما علة الصورة وحدها واما هو علة الصورة والمادة ولقائل ان يقول الواحد لا يصدر عنه اثنان معا فكيف يكون الفاعل علة لهما قوله واما الغاية فانها علة لكون الفاعل علة قد ذكرنا هذا الكلام غير مرة قال الشيخ واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشئ وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله امران عدم قد سبق ووجود في الحال وليس للفاعل في عدمه السابق تاثير بل تاثيره في الوجود الذي هو للمفعول منه فالمفعول انما هو مفعول لاجل ان وجوده من غيره ولكن عرض ان كان له عدم من نفسه ليس ذلك من تاثير الفاعل فاذا توهمنا ان التاثير الذي كان من الفاعل وهو ان وجود الاخر منه لم يعرض بعد عدمه بل ربما كان دائما كان الفاعل افعل لانه ادوم فعلا فان احتج وقال ان الفعل لا يصح الا بعد عدم المفعول وقد سمع ان العدم للمفعول ليس من الفاعل بل الوجود والوجود الذي منه في ان ما فلنفرض ذلك متصلا فان ازاغ من ملا الحق قوله ان الموجود لا يوجده موجد فليعلم ان المغالطة وقعت في لفظ يوجده فان عنى ان الموجود لا يستانف له

له الوجه ومفيد

الوجود بعد ما لم يكن فهذا صحيح وان عنى الموجود المكون انه بحسب ذاته وما هيته لا يستحق الوجود له بما هو هو بل
بشيء آخر هو الذي منه فانا نبين ما فيه من الخطأ فنقول ان المفعول الذي نقول انه موجد او وجده لا يخلو اما ان يوصف
بانه موجد له وجد الوجود في حال العدم او في حال الوجود او في الحالين جميعا ومعلوم انه ليس موجدا له في
حال العدم فبطل ان يكون موجدا له في الحالين جميعا فبقي ان يكون موجدا له اذ هو موجود فيكون الموجد انما هو موجد
للموجود والموجود هو الذي يوصف بانه يوجد عسى لا يوصف بانه يوجد لان يوجد يوهم وجودا مستقبلا ليس في الحال
فان ازيل هذا الابهام ان يقال ان الموجد يوجد اي يوصف بانه موجد فكما انه في حال ما هو موجود يوصف بانه موجد صح
ولفظه يوصف لا تعني انه في الاستقبال يوصف كذلك في الحال لفظه يوجد الشرح المقصود من هذا الكلام
بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الفعل وان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل ٤٦٥
فاعلا وتلخيص كلامه هو ان الاثر اذا حدث بعد ان لم يكن فله امور ثلثة احدها الوجود الحاصل وثانيها العدم السابق
وثالثها كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم فنقول الفاعل اما ان يؤثر في العدم السابق وهو محال لان ذلك العدم
نفي محض والاثر الحاصل من الفاعل امر ثابت والامر الثابت لا يكون نفيا محضا واما ان يؤثر في كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم
وهو ايضا محال لان كون هذا الوجود مسبوقا امر واجب له لان هذا الوجود متى حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا
بالعدم والواجب لذاته يستغني عن المؤثر واما ان يؤثر في الوجود الحاصل وهو الحق فثبت ان المتعلق بالفاعل هو الوجود ولما
كان لا اثر للفاعل الا في الوجود والوجود لا يختلف باختلاف كون الفعل دائما او متجددا وجب ان لا يمنع دوام الفعل بدوام
الفاعل هذا تمام تقرير هذا البرهان ولنرجع الى شرح لفظ الكتاب قوله واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشيء وجودا بعد عدمه
يكون لمفعوله امران قد ذكرنا ان الاثر الحادث الصادر عن الفاعل له ثلثة امور وهكذا ذكره الشيخ في سائر كتبه واقتصر في هذا
الكتاب على امرين العدم السابق والوجود الحاصل قوله وليس للفاعل في عدمه السابق تاثير بل تاثيره في الوجود
الذي للمفعول فيه اقتصر على ذكر الدعوى ونحن بينا ذلك قوله فالمفعول انما هو مفعول لاجل ان وجوده من غيره لكن عرض
ان كان له عدم من ذاته ليس في ذلك من تاثير الفاعل بهذا الكلام مع انه ليس فيه زيادة بيان محل لانه صرح بان عدم الحادث
له من ذاته فلو كان كذلك لكان هذا ممتنعا لا ممكنا قوله فاذا توهمنا ان التاثير الذي كان من الفاعل وهو ان وجود الاخر منه
لم يعرض بعد عدمه بل كان دائما كان الفاعل افضل لانه ادوم فعلا معناه ان ذلك الوجود الصادر من الفاعل لو لم يكن
بعد العدم وكان ذلك الفاعل افضل لانه فعله ادوم اقول هذا الكلام ان صح كان ذلك دليلا مستقلا لكنه من
الخطابيات قوله فان لج لاج ان الفعل لا يصح الا بعد العدم هذا سؤال وجواب عنه اما سؤال فهو ان الفعل لا يصح
بعد العدم لان مفهوم الفعل هذا وجوابه انا قد ذكرنا ان العدم ليس من الفاعل بل الوجود منه والوجود لا يختلف بان يكون
دائما او متجددا قوله فان نزاعه عن هذا الحق قوله ان الموجود لا يوجده موجد فليعلم ان المغالطة وقعت في لفظه موجد اعلم
ان هذا سؤال آخر وجواب عنه اما السؤال فتقريره ان ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون للفعل حال عدم حتى يتحقق الايجاد
عنه ما لعدم والجواب والشيخ طول الكلام فيه وتلخيصه ان يقال قولكم ايجاد الموجود محال ان عنيتم به ان اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى
محال فهو حق لا نزاع فيه وان عنيتم به ان الوجود الواحد لا يمكن ان يبقى هو بعينه متعلقا بالمؤثر فهو المصادرة على المطلوب
ومما يؤكد ما ذكرنا ان عندكم ان القادرية محتاجة الى القدرة وكذا العالمية الى العلم وكذا الحسية الى الحيوة مع ان العدم لم

شرط

من آخر

شرط فيها قال الشيخ ويقال القوة لمبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر الشرح شرع من هاهنا في اثبات
القوى فقدم تعريف القوة ذكر في سائر القوة مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث انه آخر وانما وجب ان يكون من آخر في آخر لان
الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان في ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا وهو ممتنع وبتقدير امكانه يمتنع ان يكون الشيء
مبدأ التغير نفسه لانه لو كان مبدأ الثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له ما دام ذاته موجودا واذا كان كذلك
٤٦٦ لم يكن متغيرا في الصفة فثبت انه لا بد وان يكون مبدأ تغير غيره واما قوله من حيث انه آخر فهو جواب عن سؤال
يقال ان الطبيب يعالج نفسه فيقال الطبيب يعالج نفسه ويقبل العلاج ببدنه فالمعالج النفس والقابل للعلاج البدن
قال الشيخ ومبدأ التغير اما في المنفعل وهو القوة الانفعالية واما في الفاعل وهو القوة الفعلية الاولى
ان يوجه هذا الكلام الى ما بعد تحديد القوة ويقال لما به يكون من الشيء فعل او انفعال ولما به يصير الشيء مقاوما لآخر ولما به
يصير الشيء غير منفعل وثالثها فان التغير لا يخلو من الضعف الشرح لفظ القوة يطلق على امور اخر منها الامكان فيقال
للثوب الابيض انه اسود بالقوة ومنها الانفعال عن الغير بسهولة قال الشيخ وقوة المنفعل قد يكون محدودة
نحو شيء واحد كقوة الماء على قبول الشكل فان فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه قوة عليهما جميعا وفي الهيولى الاولى
قوة الجميع ولكن يتوسط شيء دون شيء وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين كما ان في الشمع قوة ان يسخن وان يبرد
وقوة الفاعل قد يكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة المختارين وقد يكون
في الشيء قوة على كل شيء لكن يتوسط شيء دون شيء وقد يكون للقوة الفعلية على الضدين جميعا كقوة المختارين الشرح
قد ذكر ان مبدأ التغير اما ان يكون في المنفعل واما ان يكون في الفاعل ثم قسم القوة المنفعلة الى اقسام والفاعلة الى اقسام وهو
ظاهر قال الشيخ والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة حصل الفعل ضرورة وليس كذلك في غيرهما مما يستوي
فيها الاضداد الشرح القوة الفعلية اذا كانت محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق اذا لاقت القوة المنفعلة وجب
منها الفعل ضرورة اما اذا كانت على اشياء كثيرة فانه لا يجب عنها الفعل لانها بالنسبة اليها على السوية فما لم ينضم اليها مرجح
لا يجب عنها الفعل قال الشيخ وقد تغلط لفظة القوة فيتوهم ان القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل
والفرق بينهما ان هذه القوة الاولى تبقى موجودة عندما يفعل والثانية انما يكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل وايضا
فان القوة الاولى لا يوصف بها الا المبدأ المحرك والقوة الثانية يوصف بها في اكثر الامر المنفعل وايضا فان الفعل الذي بازاء
القوة الاولى هو نسبة استحالة او كون او حركة ما الى مبدأ لا سيفعل فيها والفعل الذي بازاء القوة الثانية يوصف بها كل نحو
من الوجود الحاصل وان كان انفعالا او حالا لا فعلا ولا انفعالا الشرح قد ذكرنا ان الشيء يقال اما بالقوة واما بالفعل
فالقوة على الفعل ليست هي القوة التي يقابلها الفعل وذلك من وجوه احدها ان الفعل يبقى موجودة عندما يفعل
والقوة المقابلة للفعل انما يكون موجودة مع عدم الفعل وثانيها ان القوة على الفعل لا يوصف بها الا المبدأ الفاعل
المحرك والقوة المقابلة للفعل يوصف بها في اكثر الامر المنفعل وثالثها الفعل الذي بازاء القوة على الفعل نسبة
استحالة او كون او حركة الى مبدأ لا ينفعل بها والفعل بازاء القوة المقابلة للفعل يوصف به كل نحو من الوجود
وان كان انفعالا او حالا لا فعلا ولا انفعالا قال الشيخ وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض
ولا بالقسر فانه يفعل بقوة ما فيه اما بالارادة والاختيار وذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فلان ذلك

الذي

الفعل اما ان يصدر عنه لذاته او يصدر عن شيء مباين له جسماني او عن غير شيء مباين له غير جسماني فان صدر عنه لذاته وذاته
يشارك الاجسام الاخرى في الجسمية فهو مبدأ لصدور هذا الفعل عنها فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ لصدور
هذا الفعل عنها وهذا هو الذي يسمى قوة فان كان ذلك عن جسم اخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض
لا بعرض ولا قسر وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق
هو لما هو جسم او لقوة تخصه او لقوة في ذلك المفارق فان كان لما هو جسم وكل جسم يشاركه فيه لكن ليس يشاركه فيه فان كان
لقوة فيه فتلك القوة مبدأ لصدور ذلك الفعل عنه وان كان لنفس من المفارق وكان لقوة في ذلك المفارق فاما ان ٢٦٧
يكون نفس تلك القوة يوجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس القوة يوجب ذلك فلا يخلو اما ان يكون ايجاب
ذلك من هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة وقد رجع الكلام من الراس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا يخلو اما ان
يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم لخاصية يختص بها من سائر الاجسام او جزافا فان كان جزافا فكيف اتفق ان يستمر
على النظام الابدي والاكثري فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة او اكثرية
ليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل لا
يخلو اما ان يراد ذلك لان تلك الخاصية يوجب ذلك الفعل او يكون فيها في الاكثر او لا يوجب في الاكثر فان
كان يوجب فهو مبدأ ذلك وان لم يرد ان كان في الاكثر فالذي في الاكثر هو بعينه الذي يوجب لكن له عائق لان
اختصاصه بان يكون الامر منه هكذا في الاكثر يكون بميل من طبعه الى جهة فان لم يكن فيكون لعائق ويكون ايضا
الاكثري في نفسه موجبا ان لم يكن عائق والموجب هو الذي يسلم له الامر بلا عائق وان كان لا يوجبه ولا يكون منه
في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس بجزاف وكذلك ان قيل ان كونه عنه اولى
فمعناه ان صدوره عنه اولى فهو اذن موجب له او مبشر لوجوبه والميسر علة اما بالذات واما بالعرض واذا لم يكن
علة اخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية
بنفسها موجبة والخاصية الموجبة تسمى قوة وهذه القوة عنها يصدر الافاعيل الجسمانية كلها من التحريكات الى اماكنها
الطبيعية والتشكلات الطبيعية الشرح نقول الغرض من هذا الفصل اقامة الحجة على اثبات الطبيعة واعلم انه
ذكر في اول الطبيعيات ان الطبيعة عبارة عن قوة يوجب حركة ما هي فيه وسكونه وهذا المعنى كان في ذلك الموضع
جاريا مجرى شرح الاسم اما هاهنا فقد اقام الدلالة على ان كل اثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض
فانه لا بد وان يكون لقوة موجودة فيه وحينئذ يلزم ان يكون الاجسام ساكنة في احيازها الطبيعية ومتحركة في احيازها
الغريبة لقوى موجودة فيها صار ذلك الذي ذكر في اول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة مبينا هاهنا بالحجة وتلخيص
هذا الكلام هو ان نقول كل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فذلك لقوة موجودة فيه اما الذي بالارادة
والاختيار فذلك ظاهر واما الذي ليس بالاختيار فلا يخلو اما ان يصدر ذلك لجسميته او لامر حال فيه او لامر مباين عنه
لا يمكن ان يصدر ذلك لجسميته والا لشاركه الاجسام في ذلك لكن لا يشاركه فيه فاذن اما لامر حال فيه واما لامر
مباين عنه لا يمكن ان يصدر ذلك فان كان لامر حال فيه فهو المطلوب وان كان لامر مباين عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك
جسما او غير جسم فان كان جسما فالفعل عنه بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر ولا عرض هذا خلف وان كان غير جسم فاثر ذلك الجسم عن ذلك

المفارق

المفارق اما ان يكون لكونه جسما واما ان يكون لامر حال في ذلك المفارق ولا جائز ان يكون ذلك
لكونه جسما لما ذكرناه فاذن في ذلك لقوة في ذلك الجسم او لقوة في المفارق فان كان لقوة فيه فهي مبدأ لصدور ذلك الفعل عنه وذلك
هو المطلوب وان كان لقوة في ذلك المفارق فلا يخلو اما ان يكون على سبيل الايجاب او على سبيل الارادة واما كان لولا
٢٦٨ اختصاص ذلك الجسم بخاصية يقتضي استحقاق ذلك الاثر كان في ذلك الاثر جزافا اتفاقا وذلك باطل لان الامور الاتفاقية لا يكون
دائمة ولا اكثرية والامور الطبيعية دائمة او اكثرية فاذن ليست باتفاقية فاذن عند الخاصية في ذلك الجسم وهي المسماة بالقوة فهذا
ملخص هذه الحجة على حسب الامكان وهذه القوة يصدر عنها الافاعيل الجسمانية كلها من التحريكات الى اماكنها الطبيعية والتشكلات
الطبيعية نعني هذه الطبيعية هي التي يصدر منها الافاعيل الجسمانية من الحصول في اماكنها الطبيعية والاشكال الطبيعية
قال الشيخ وقد قيل انما لا يجوز ان يكون ذات زاوية ولا ملون الا ان معناه ان الاجسام اذا خليت وطباعها لم يكن
شكلها الا الكرة لان الطبيعة الواحدة لا توجب اختلافا في مادة بسيطة وغير الكرة من الاشكال فيه زوايا مختلفة قال
الشيخ لان من شان الزاوية له من الاشكال المضلعة والمسطحة فيها اختلاف امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض
والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا قال الشيخ فاذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة التي هي نهاية قطع محدب
او متوهم فيها اعني الدائرة وهي مبدأ المهندسين موجودة فالخط المستقيم وهو البعد الواصل بين كل نقطتين ظاهر
الوجود الشرح لما كان من مبادي العلوم الجزئية في هذا العلم وكان وجود الدائرة من مبادي الهندسة فلا جرم
احتج عليها هاهنا بالحجة الاولى ما ذكر ان الشكل الطبيعي هو الكرة واذا ثبت الكرة ثبتت الدائرة لانها رسم من قطعها
التام على الاستدارة اما الخط المستقيم فقد رسمه بانه البعد الواصل بين نقطتين وهي بينة لا يحتاج في اثباته الى
برهان قال الشيخ واصحاب الجزء ايضا يلزمهم وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المستوي مستديرا مضرسا وكان
موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة نفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه
في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء
فان كان زيادة الجزء عليه لا تسويه بل تزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء ان كان لا يصله بل يبقى به فرجة ولنذكر هذا التدبير
بعينه في الزجه فان في هذا الانفراج الى غير النهاية ففي الزج انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم الشرح
ذكر حجتين على وجود الدائرة احدهما مبنية على اصل القائلين بالجزء الذي لا يتجزى وثانيهما على اصل اصحاب نفاة الجزء
اما الذي ذكره على اصحاب الجزء فلخبصه ان يقول القائلون بوجود الجزء الذي لا يتجزى ان هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة
حقيقية لان بسيطها تضريس وليس كرة حقيقية بحسب الحس ونقول اذا وضعنا طرف خط مستقيم على الجزء الذي هو المركز ووضعنا
الطرف الاخر من ذلك الخط على الجزء من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم ينطبق عليه
فذلك اما لزيادة او نقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء امكن الحاقه به او حذفه عنه حتى يتم الدائرة وان كان
باقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى وان انطبق عليه فاما ان يكون بين هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجة واما ان لا يكون
فان كان هناك فرجة فتلك الفرجة اما ان يتسع لتمام جزء او لا يتسع فان لم يتسع فقد وجد ما هو اصغر من الجزء وذلك يوجب
التجزي وان اتسعت لتمام جزء امكن ملو فرجة وان لم يكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا في المحيط جزئين ليس بينهما انفراج ويكون
الخط الخارج عن الجزء المركزي يمكن الانطباق عليهما واذا جاز ذلك في جزء جاز في ثالث ورابع حتى يتم الدائرة قال الشيخ

واما علی ای مبتنی الاتصال فوجود الدائرة والخط المنحنی بما قوله اذا فرض جسم ثقیل دراسه اعظم قدرا من اصله
درکز علی بسیط مسطح وهو قائم علیه قیاما مستویا فمعلوم انه یمکن ان یثبت اذا لم یکن میله الی جهة اکثر من میله الی الجهة
الاخری فان ازیل عن الاستقامة ازاله ماو اصله و لنفرض نقطة مماسة لذلک المرکز فمن المعلوم انه تتحرک الی اسفل
ویلقی السطح المسطح فحینئذ لا یخلو اما ان تثبت النقطة فی موضعها فیکون کل نقطة نفرضها فی راس ذلک الجسم قد فعل
دائرة واما ان یکون مع حرکة هذا الطرف الی اسفل یتحرک الطرف الآخر الی فوق فیکون قد فعل کل واحد من الطرفین ٢٦٩
دائرة ومرکزهما النقطة المنحدرة بین الجزء الصاعد والجزء الهابط واما ان تتحرک النقطة متجرجرة علی السطح فیفعل الطرف
الآخر قطعا وخطا منحنیا ولان المیل الی المرکز هو علی المحاذاة فحال ان یجر النقطة علی السطح لان تلک الحرکة اما ان تکون
بالقسر او بالطبع ولیست بالقسر لان القسر لا تصور الا عن الاجزاء التی هی اثقل وتلک لیست تدافعها الی تلک الجهة بل ان
دفعتها علی حفظ الاتصال دفعتها الی خلاف حرکتها فثقلها لیتمکن ان تنزل العالیة منها اذ هی اثقل یطلب حرکة اسرع
والمتوسط ابطأ وهناک اتصال یمنع مثلا ان ینعطف فیضطر العالی الی ان یسلک السافل حتی ینحدر فیکون حینئذ
الجسم منقسما الی جزئین جزء یمیل الی فوق قسرا وجزء یمیل الی اسفل طبعا وبینهما جزء هو مرکز للحرکتین وقد خرج منه خط مستقیم
ما فیفعل الدائرة فتبین انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال فهو او الی فوق وان لم یلزم عنه فوجوده الدائرة اصح الشرح
لما فرغ عن اقامة الحجة علی وجود الدائرة علی مذهب القائلین بالجزء شرع فی اقامة الحجة علی وجودها علی مذهب
القائلین بنفی الجزء واثبات الاتصال وتلخیصها انا اذا فرضنا جسما ثقیلا یکون راسه اعظم مقدارا من اصله قائما علی
سطح قیاما معتدلا فمعلوم انه یمکن ان یثبت اذا لم یکن میله الی الجهة الاخری و لا یمکن ان للطرف المماس السطح ملاقی نقطة
منه نقطة مثل السطح فاذا ازیل ذلک الجسم عن الاستقامة حتی سقط فحینئذ لا یخلو اما ان تثبت تلک النقطة فی موضعها
واما ان لا تثبت فان ثبتت فی موضعها فقد فعل کل واحد من النقطة فی راس ذلک الجسم المتحرک ربع دائرة وان لم تثبت
فلا یخلو اما ان یکون عند انحدار احد الراسین الی السفل یصعد الراس الآخر الی العلو واما ان لا یصعد بل یجر علی السطح
فان کان الاول یلزم منه ان یکون کل واحد من الطرفین قد فعل نصف دائرة ومرکزهما النقطة المنحدرة للصاعد
والهابط والثانی محال لان ذلک الانجرار اما ان یکون بالقسر واما ان یکون بالطبع ولیس بالقسر لان القاسر هنا لیس
الا ان الطرف العالی لما ارادوا بعد انعطاف تلک الجسمیة لتسبیبها واتصالها اضطر العالی الی تحریک السافل
لکن هذه الضرورة مما تندفع بان یسیل العالی حینئذ یکون ذلک الجسم المفروض منقسما الی قسمین احدهما یمیل الی فوق
قسرا والآخر یمیل الی اسفل طبعا وبینهما مرکز هو حد الحرکتین فتبین انه ان لزم عن انحدار الطرف العوقانی الی السفل
ما لطبع حرکة الطرف السفلانی الی فوق فذلک یوجب الدائرة وان لم یلزم حرکته فوجوده الدائرة اصح قال
الشیخ واذا ثبت الدائرة ثبت المنحنی لانه اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ایضا وثبت جواز دور
احد ضلعی القائمة علی الزاوية فارتسم مخروط فصح سطح منحنی الشرح الدائرة فاذا ثبت هی ثبت الخط المنحنی لانه
اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية واذا ثبت المثلث القائم الزاوية ثم حرکه علی احد ضلعی القائمة
لحفظ طرف ذلک الضلع مرکز الدائرة واذا ادرنا الضلع الثانی علی محیط الدائرة ان رسم المخروط وصح قطع سطح منحنی
قال الشیخ وقد یمکنک ان تثبت الدائرة ایضا من بیان صحة وضع ای خط فرضت علی ای خط فرضت فانه اذا کان

خطان علی زاوية ما وعلی احدهما خط فانه جائز ان ینتهی الی حال ما حتی ینطبق علی الخط الآخر ویعود من ذلک الخط
الی الاول ولا یمکن هذا البتة الا ان یکون حرکة ما مستدیرة وانت تعرف هذا بالاعتبار الشرح ذکر حجة اخری
علی اثبات الدائرة وتلخیص هذا البرهان وهو انا اذا فرضنا خطا متناهی الطرفین وحرکناه حول ذلک بکلیته الی ان یعود
الی وضعه الاول ان یرسم دائرة من طرفه المتحرک ولا بد من اقامة الحجة علی امکان ثبات احد طرفیه مع حرکة طرفه الآخر
قال الشیخ تعالی قدم الشیء اما بحسب الذات واما بحسب الزمان فالقدم بحسب الذات هو الذی لیس لذاته
٢٧٠ مبدأ هو به موجود والقدم بحسب الزمان هو الذی لا اول لزمانه والمحدث ایضا علی وجهین احدهما هو الذی
لذاته مبدأ هو به موجود والآخر هو الذی لزمانه ابتداء وقد کان بعد ان لم یکن وکانت قبله هو فیها معدوم
وقد بطل تلک القبلیة ومع ذلک کله انه قد وجد زمان هو فیه معدوم الشرح شرع فی مباحث القدم
والحدوث مقدما البحث عن تعریف القدیم والحادث وتلخیص الکلام هو ان القدم یطلق علی وجهین احدهما
بالقیاس وهو الشیء الذی یکون ما مضی من زمان وجوده اکثر مما مضی من زمان وجود شیء آخر وثانیهما القدم المطلق
وهو علی وجهین احدهما بحسب الذات وهو الذی لیس لوجود ذاته مبدأ یحتاج به وجوده وهو بهذا المعنی مرادف للواجب
وثانیهما القدم بحسب الزمان وهو الشیء الذی لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنی لیس بقدیم لان الزمان
لیس له زمان والمحدث یطلق ایضا علی وجهین احدهما بالقیاس وهو الذی یکون ما مضی من زمان وجوده اقل مما مضی لزمان
وجود شیء آخر وثانیهما المحدث المطلق وهو ایضا علی وجهین احدهما بحسب الذات وهو الذی یکون لوجود ذاته
مبدأ هو به موجود وثانیهما بحسب الزمان ویکون لزمان وجوده ابتداء ومعناه هو ان یکون وجوده حاصلا بعد ان لم یکن
له وجود فی زمان سابق ای وجد زمان کان هو فیه معدوم ثم حصل زمان آخر ووجد هو فی ذلک الزمان وعلی هذا الوجه لا یعقل
حدوث الزمان لان حدوثه لا یتصور الا اذا وجد زمان قارنه عدمه فیکون الزمان موجود احال ما فرض معدوما
هذا خلف قال الشیخ وذلک لان کل ما لزمان وجوده بدایة زمانیة دون البداية زمانیه دون البداية
الابداعیة فقد سبقه زمان وسبقه مادة قبل وجوده لانه قد کان لا محالة معدوما قبل وجوده فلا یخلو اما ان یکون
لوجوده قبل او لا یکون فان لم یکن لوجوده قبل فلم یکن معدوما قبل وجوده وان کان لوجوده قبل او لا یکون فان لم
یکن لوجوده قبل فلم یکن معدوما قبل وجوده وان کان لوجوده قبل فاما ان یکون ذلک القبل شیئا معدوما او شیئا موجودا
فان کان شیئا معدوما فلم یکن له قبل موجود کان فیه معدوما وایضا فان القبل المعدوم موجود امع وجوده فبقی ان القبل
الذی کان له شیء موجود وذلک الشیء الموجود لیس الآن موجودا فهو شیء قد مضی وکان موجودا وذلک اما مضیه لذاته
وهو الزمان واما مضیه لاجل غیره وهو زمانه فثبت الزمان علی کل حال الشرح الحدوث الزمانی
مشروط بتقدم الزمان والمادة علیه عند الحکماء والشیخ اثبت هذین المطلوبین ههنا وقدم الاول واقام علیه حجة
وتلخیصها هو ان المحدث الزمانی لا بد وان یکون معدوما قبل وجوده والا لما کان محدثا وذلک لا یخلو اما ان یکون
شیئا معدوما واما ان یکون شیئا موجودا ومحال ان یکون معدوما والا لم یکن له قبل کان فیه معدوما وایضا فلان
القبل المعدوم مستمر مع وجوده فاذن ذلک القبل شیء موجود وذلک القبل لیس موجودا الآن فهو شیء قد مضی وکان
موجودا ومضیه ان کان لذاته فهو الزمان وان کان لغیره ولا بد ایضا من الانتهاء الی ما یکون مضیه لذاته قطعا

للسلسلة والذي يكون مفيته لذاته هو الزمان فاذن الزمان بات على كل حال ولنرجع الى شرح المتن قوله لان كل ما لم الزمان
وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية فقد سبقه زمان ومادة معناه ان كل محدث حدوثا زمانيا فهو مسبوق
بزمان ومادة ولا بد من تفسير الابداع وهو ان يكون للشي وجود من غيره فقط غير متوقف على زمان ومادة والدليل
انه قد كان لا محالة معدوما فاما ان يكون عدمه قبل وجوده وهذا معلوم بالضرورة فاي حاجة الى هذه التقسيمات
قوله وان كان شيا معدوما فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوما هذا اعادة للدعوى قوله فان القبل
المعدوم موجود مع وجوده هذا اللفظ محتمل لان القبل المعدوم كيف يوصف بانه موجود والكلام الملخص فيه
ان يقال ان ذلك ليس نفس العدم الذي هو محكوم بانه قبل لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد لكن العاقل
ان يقول القبل الموجود كيف يوصف به المعدوم فليتامل فيه قال الشيخ ونقول انه لا يمكن ان يحدث
ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة والمتعين على هذا يقول كل كائن محتاج الى ان كل كائن فيحتاج ان يكون قبل كونه
ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البته وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه
بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه لكان هذا القول كانا نقول
ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشي
مقدور عليه او غير مقدور عليه نظرا في نفس الشي بل نظر في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة ام لا فان اشكل
علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البته لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشي محال
او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فمن الواضح
ان معنى كون الشي ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه باعتبار اضافته
الى موجده فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا
ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما
او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم لا في موضوع او قائم في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا
وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو
اذن معنى في موضوع وعارض للموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه
قوة وجود الشي موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك فاذن كل حادث فقد تقدمته المادة الشرح لما
فرغ من اقامة الحجة على ان كل حادث زماني فهو مسبوق بزمان شرع في اقامة الحجة على انه مسبوق ايضا بمادة
وتلخيص هذه الحجة هو ان كل محدث فانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لانه لو كان ممتنع الوجود لذاته لامتنع
ان يوجد وهذا الامكان اما ان يكون هو الامكان العائد الى القادر واما ان يكون عائدا الى ذات الممكن ومحال ان
يكون عائدا الى القادر لانا اذا قلنا القادر يصح منه ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع فان قيل لنا القادر
يصح منه ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع قلنا لان الممكن في نفسه يصح وجوده والممتنع لا يصح وجوده في نفسه
كان هذا الكلام مستقيما فلو كان هذا الامكان هو العائد الى القادر ثم نقول هذا الامكان لا يخلو اما ان يكون

وجودا

موجودا او معدوما ومحال ان يكون معدوما لانه لا فرق بين نفي الامكان والامكان المعدوم وحينئذ وجب ان لا يكون ممكنا
فاذن الامكان معنى موجود ثم لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ومحال ان يكون جوهرا لان الامكان امر اضافي
الى الممكن فلا يكون جوهرا فهو اذن عرض وكل عرض فلا بد له من محل فلا امكان لا بد من محل وهو المادة وهو المطلوب
واذا عرفت ما ذكرنا لم يخف عليك ما في الكتاب قال الشيخ المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى كالانسان بما هو شي
وبما هو عام او خاص او واحد او كثير وذلك له بالقوة او بالفعل شي اخر فانه بما هو انسان انسان فقط بلا شرط اخر البته
ثم العموم شرط زائد على انه انسان والخصوص كذلك وانه واحد كذلك وانه كثير كذلك وليس اذا فرضت هذه
الاحوال بالفعل فقط بل واذا فرضت هذه الاحوال ايضا بالقوة واعتبرت الانسانية بالقوة كان هناك انسانية
واعتبار غير الانسانية مضاف فيكون الانسانية واضافة ما فالانسانية بما هي انسانية لا عامة ولا خاصة لا بالقوة
ولا واحدة ولا بالفعل بل يلزمها ذلك وليس اذا كانت الانسانية لا توجد الا واحدة او كثيرة فيفرق بين قولنا
ان هذا لا يوجد الا وله احد الحالين وبين قولنا ان احد الحالين له بما هو انسانية وليس يلزم من قولنا ان الانسانية
ليست بما هي انسانية واحدة ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة كما لو فرضنا بدل الانسانية الوجود الذي هو من جهة اعم من
الواحد والكثير ولا ايضا يناقض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية واحدة هو قولنا ان الانسانية كثيرة بل ان الانسانية
ليست بما هي انسانية واحدة واذا كان كذلك جاز ان يوجد لا بما هي انسانية واحدة او كثيرة فاذا عرفت هذا فقد
يقال كلي للانسانية بلا شرط ويقال كلي للانسانية بشرط انها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين والكلي بالاعتبار
الاول موجود بالفعل في الاشياء وهو المحمول على كل واحد لا على انه واحد بالذات ولا على انه كثير فان ذلك ليس له بما هو
انسانية واما بالاعتبار الثاني فهو ان يكون شي واحد بعينه معينة الوجود محمولا على كل واحد معا وقتا ما
فهذا غير موجود فيتبين ظاهرا ان الانسان الذي اكتنفه الاعراض المخصوصة بالشخص لم يكتنفه اعراض شخص اخر
حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص عمرو ويكون بعينه مكتنفا باعراض متضادة واما بعينها في النفس صورة
عقلية ماخوذة عنها اولى من الذي في عمرو بل من الجائز ان يكون الوسط الذي في عمرو الى العقل لا حدث منه هذه
الصورة بعينها واتهما سبق فان هذا الاثر لم يوثر الاخر بعده شيئا واذ هذه الصورة المعقولة جاز من حال المادة ان
ترتسم في النفس عن اي كل ذلك سبق اليها فليس قياسها الى واحد من ذلك اولى من قياسها الى الاخر بل هي مطابقة
للجميع فلا كلي عام في الوجود بل وجود الكلي العام بالفعل انما هو في العقل وهو الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل
او بالقوة الى كل واحد واحد واحدة الشرح الغرض من هذا الكلام تمييز الماهية عن لواحقها فلنعين مثالا
فنقول الانسان بما هو انسان وبما هو عام او خاص او واحد او كثير امور زائدة على كونه انسانا ومعنى ذلك ان
شيئا منها غير داخل في مفهوم الانسانية بل من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فالوحدة صفة مضمونة الى
الانسانية فيكون الانسانية معها واحدة وهي ايضا من حيث يطابق امورا كثيرة يجدها تكون عامة والانسانية
في نفسها ليست الا الانسانية ويدل عليه ان الانسان من حيث هو انسان لو كان واحدا لامتنع ان يكون كثيرا
وكذلك لو كان كثيرا لامتنع ان يكون واحدا وكما ان الانسانية ليست هي الوحدة او الكثرة فهما غير داخلين
في ماهيتها والا عاد المحال ولا يلزم من عدم خلو الانسانية عن احدهما كون واحد منهما نفس مفهوم الانسانية او داخلا

نقيض

مفهومها والمراد فى قولنا ان الانسانية ليست بما هى انسانية واحدة ان الانسانية بما هى انسانية كثيرة وليس معنى
قولنا ان الانسانية بما هى انسانية واحدة ان الانسانية كثيرة بل معناه ان الانسانية ليست بما هى انسانية واحدة
واذا عرفت هذا فمقول الانسانية بلا شرط كلى والانسانية بشرط كونها مقولة على كثيرين ايضا كلى والكلى بالاعتبار
موجود فى الخارج لان هذا الانسان اذا كان موجودا فى الخارج كان الانسان واما بالاعتبار الثانى فهو غير موجود
فى الخارج بل فى العقل والدليل عليه هو ان الانسان المشترك فيه بين اشخاص الناس لو كان انسانا واحدا بالعدد
موجودا فى الاعيان لكانت الانسانية الواحدة مقارنة للاضداد حتى يكون الشخص الواحد عالما جاهلا معا وذلك
محال فاذن هو موجود فى الذهن فان قيل الشىء المشترك فى الاذهان كيف يكون كليا فنقول معنى كون الانسانية كلية ٢٧٢
موجوده فى الذهن انه معنى واحد له اضافات كثيرة من خارج ليس هو اولى بان يطابق بعضا دون بعض ومعنى هذه المطابقة
ان هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى مادة الكان فى تلك الجزئى ايضا فلان اى واحد من الاشخاص الموجود فى الخارج
لو سبق الى العقل وقبل لارتسم منه معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاصل فى الذهن وبالجملة هذه الصورة
التى فى العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة وصورة فاذن الكلى العام فى العقل لا فى الخارج واذا عرفت ما قلناه ظهر لك
ما فى الكتاب قال الشيخ التام هو الذى يوجد له جميع ما من شانه ان يوجد له او الذى ليس شىء مما يمكن ان يوجد له — فصل فى التام
ليس له وذلك اما فى كمال الوجود واما فى القوة الفعلية واما فى القوة الانفعالية واما فى الكمية والناقص مقابله
الشرح ذكر الشيخ للتام معنيين احدهما هو الذى يكون جميع ما من شانه ان يوجد له موجودا له وثانيهما هو
الذى كل ما كان ممكنا ان يكون له يكون له والمعنيان متقاربان وحاصله انه الذى حصل له جميع ما ينبغى ان يكون
حاصلا له وهو الكامل ايضا وذلك يقال على امور احدها ان يكون وجوده وكمال وجوده تاما وثانيها القوى اما الفعلية
~~مثل ان يقال كذا تام القوة الفعلية واما الانفعالية ويطلق ايضا على الكيفيات مثل ان يقال كذا تام للقوة الفعلية~~
واما الانفعالية ويطلق ايضا على الكيفيات مثل ان يقال كذا تام الحسن وتام العلم وثالثها الكمية اما المنفصلة كما
يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغى للشىء من العدد يكون حاصلا له واما المتصلة كالمقادير مثل ان يقال فلان تام
القامة والناقص يقابله قال الشيخ القبل يقال فى الطبع وهو الذى اذا كان لا يمكن ان يوجد الاخر — فصل فى المتقدم والمتاخر
الا وهو موجود وقد يوجد وليس الاخر بموجود كالاثنين والواحد ويقال فى الزمان وذلك ظاهر ويقال فى المرتبة وهو اما
المبدا الذى يضاف اليه سائر الاشياء بالقياس الى تلك الاشياء اما واحد من تلك الاشياء هو منها اقرب اليه ومبدا
قد يكون بالذات كما فى الاجناس والانواع المتتالية وقد يكون بالاتفاق كالذى فى متقدما فى الصف الاول
فيكون اقرب الى القبلة وقد يكون بالاخرى كتقدم كتاب ايساغوجى وقاطيغورياس فى المنطق ويقال قبل فى الكمال
كقولنا ان ابا بكر قبل عمر فى الشرف ويقال قبل بالعلية فان للعلة استحقاق قبل المعلول فانهما بما هما ذاتان ليس لهم الوجود
فيهما خاصية التقدم والتاخر وخاصية المع وبما هما متضائفان فى علة ومعلول فهما معا وانما كان زيد بالقوة
فكلاهما كذلك وان كان احدهما بالفعل فكلاهما كذلك ولكن بما لاحدهما للوجود ولا عن مستفاد من الاخر
والاخر فان الوجود له مستفاد من الاول فهو متقدم عليه واذا اوصل حال المتقدم فى جميع هذه الانحاء وجد المتقدم
هو الذى له ذلك الوصف حيث ليس للاخر والاخر ليس له الا وذلك للمذكور انه اول والمتاخر مقابل المتقدم فى كل واحد

وقد

١٦٧

وقد يكون ما هو اقدم بالعلية قد يزول ويبقى المعلول بعلة اخرى يقوم مقامه مثل السكون الواحد الذى يثبت شيئان
متفقا بان فهو متاخر عنهما فى المعلولية وقد يكون لا مع كل واحد منهما وكذلك الهيولى مع الصورة واعلم انه فرق
بين ان يقال اذا ارتفع هذا ارتفع ذلك وبين ان يقال ان هذا لا يوجد حين لا يوجد ذاك فان معنى الاول انه
اذا عدم هذا وجب ان يعدم ذلك فعدم هذا علة لعدم ذلك ومعنى الاخر انه اى وقت يصدق فيه ان هذا ليس فانه
قد يصدق فيه ان ذلك ليس ويصح ان يقال انه اذا لم يوجد العلة لم يوجد المعلول لم يوجد العلة ولا يصح ان يقال
لذا ارتفع المعلول ارتفعت العلة كما يصح ان يقال اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول بل اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول
واذا ارتفع المعلول فقد كانت العلة ارتفعت لعلة اخرى حتى يصح رفع المعلول لا ان نفس رفع العلة هو رافع
المعلول الشرح المقصود من الفصل بيان اقسام المتقدم وتلخيص هذا الكلام المتقدم يقال على وجوه
احدها المتقدم فى الزمان وهو ظاهر وثانيها المتقدم بالرتبة وهو كل ما كان اقرب من مبدا معين ثم المراتب منها
اما طبيعية كترتيب الانواع التى بعضها تحت بعض والاجناس التى بعضها فوق بعض ومنها وضعية كترتيب الصفوف
٢٧٤ من المسجد بالنسبة الى الباب والمحراب وثالثها التقدم بالشرف كتقدم ابى بكر على عمر ورابعها التقدم بالطبع
وهو الذى لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود وقد يوجد هو وليس الاخر بموجود وذلك كتقدم الواحد على الاثنين
وخامسها التقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانهما وان كانا معا فى الزمان لكن العقل
يقضى بان حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها وحركة اليد غير مستفادة من حركة الخاتم واعلم انه
لم يوجد دليل قاطع على انحصار التقدم فى الاقسام والبحث والاستقراء ارشد الى هذه الاقسام مشتركة فى امر واحد
وهو ان المتقدم هو الذى لا يوجد للمتاخر المعنى المعتبر فيه التقدم والتاخر الا وقد وجد للمتقدم ولنرجع
الى شرح المتن قوله له الفصل يقال فى الطبع المراد منه اثبات التقدم بالطبع وقد ذكرناه قوله ويقال فى الزمان
هذا هو التقدم بالزمان قوله ويقال فى المرتبة هذا هو التقدم بالرتبة قوله ويقال قبل فى الكمال هذا هو التقدم
بالعلية قوله فان للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول فانهما بما هما ذاتان هذا جواب عن سوال يذكر على
قوله العلة متقدمة على المعلول وتقريره ان يقول تقدم العلة على المعلول اما ان يكون لذاتيهما واما ان يكون
لنفس العلية والمعلولية واما ان يكون لمجموع الامرين ومحال ان يكون لذاتيهما لانا بينا ان الذات من حيث هو ذات
لا تقدم فيه ولا تاخر ولا معية لان كل ماهية اذا اعتبرت من حيث هى هى فهى لا متقدمة ولا متاخرة ولا مقارنة
ومحال ان يكون لنفس العلية والمعلولية لانهما وصفان اضافيان فيكونان معا فى الوجود وبما ذكرنا تعرف استحالة
القسم الاخر فالجواب عنه ان تقدم العلة على المعلول ليس باعتبار ان العلة لها وجود غير مستفاد من وجود
المعلول اما المعلول فوجوده مستفاد من وجود العلة فيكون وجودها متقدما قوله واذا اوصل حال المتقدم
فى جميع هذه الانحاء معناه ما ذكرنا ان هذه الاقسام مشتركة فى امر واحد وقد ذكرناه قوله واعلم انه فرق بين
ان يقال اذا ارتفع ذلك اعلم ان هذا الكلام جواب عن سوال وهو ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول
موجبا لارتفاع الاخر لكن احدهما متقدم على الاخر والجواب ان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول فلا يوجب ارتفاع المعلول
ارتفاع العلة فان العلة ما لم يرتفع اولا بسبب لم يلزم منه ارتفاع المعلول ~~العلة فان العلة ما لم يرتفع اولا بسبب~~

لم يلزم منه ارتفاع المعلول وارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول قال الشيخ واعلم انه كما ان الشيء
قد يكون محدثا بحسب الذات كذلك الشيء قد يكون محدثا بحسب الزمان كذلك الشيء قد يكون محدثا بحسب الذات
فان المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن والبعدية والقبلية قد يكون بالزمان وقد يكون بالذات فاذا كان الشيء
له في ذاته ان لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد وانما يوجد بالعلة والذي بالذات
قبل الذي من غير الذات فيكون لكل معلول في ذاته اولا انه ليس ثم عن العلة ثانيا انه [illegible] فيكون
محدثا في ذاته وان كان مثلا في جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لان وجوده
من بعد لا وجوده بعدية بالذات ومن الجهة التي ذكرناه وليس حدوثه انما هو في آن من الزمان فقط بل هو
محدث في جميع الزمان والدهر فلا يمكن لا وقد سبقه المادة التي منها حدث الشرح المقصود من هذا
الكلام اثبات الحدوث الذاتي بمجيئه وهو ان كل ممكن لذاته له العدم لو انفرد اي لو اعتبر الممكن من حيث انه
من غير علة فانه لا يكون له وجود وانما يكون له الوجود من العلة فاذن عدم الممكن بذاته ووجوده بغيره وما بالذات
قبل ما بالغير فهذا هو الحدوث الذاتي فان قيل لو كان عدم الممكن بذاته لكان ممتنعا فنقول لا شك انه اذا اعتبر
من غير علة وجوده فان العدم واجب له فيكون ممتنعا وارجع الى شرح اللفظ قوله اعلم كما ان الشيء قد يكون
محدثا بحسب الزمان الى قوله وقد يكون بالذات حاصل هذا التطويل تمهيد دعوى الحدوث الذاتي قوله
فيكون لكل معلول في ذاته اولا انه ليس ثم عن العلة ثانيا انه ايس معناه كل ممكن فله من ذاته اولا العدم
ثم ثانيا له الوجود عن العلة قوله فيكون كل معلول محدثا اي مستفيدا الوجود بعد ما له في ذاته ان لا يكون
موجودا هذا الكلام هو الذي مر ذكره وهو ظاهر قوله فيكون كل معلول محدثا في ذاته وان كان مثلا في جميع
الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجود معناه ان الحدوث بهذا المعنى ليس في آن من الزمان بل هو
ثابت في جميع الزمان قوله فلا يمكن ان يكون حادثا بعد ما لم يكن لا وقد تقدمته المادة هذا الكلام لا تعلق له
بهذا الفصل فلا ادري لم ذكره قال الشيخ تعالى واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له انه واحد فمن
غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحدا في الجنس ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدا في النوع ومنه
ما لا ينقسم بالمناسبة فيكون واحدا في المناسبة كما يقال ان نسبة الملك الى المدينة والعقل الى النفس واحدة
ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحدا في الموضوع وان كان كثيرا في الحد كما يقال ان الزابد والنامي واحد
في الموضوع ومنه ما لا ينقسم بالحد اي حده ليس لغيره وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلية ولهذا يقال
ان الشمس واحدة والواحد بالعدد اما ان يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحدا بالتركيب والاجتماع
واما ان لا يكون وان لم يكن بالفعل وكان بالقوة فهو متصل واحد بالاتصال وان لم يكن ولا بالقوة فهو الواحد
بالعدد على الاطلاق الشرح يريد ان يبين اقسام الواحد الواحد اما ان يكون مقولا على كثيرين بالعدد كانت
وحدتها امر مغاير للكثرة وهي بذلك الاعتبار غير منقسم ثم ذلك الاعتبار واما ان يكون مقوما لتلك الكثرة واما ان
لا يكون فان كان مقوما فاما ان يكون مقوما في جواب ما هو بالشركة فيكون واحدا بالجنس على اختلاف درجاته والواحد
بالنوع يجب ان يكون واحدا بالنوع والجنس والفصل مثال الواحد بالجنس هو قولنا الانسان والفرس واحد لكونهما

من جنس

ان يكون حادثا بعد ما لم يكن بالزمان

فصل في انواع الواحد

من جنس واحد وهو الحيوان ومثال الواحد بالنوع قولنا زيد وعمرو واحد لكونهما من نوع واحد هذا اذا كان ما به الوحدة
مقولا على كثيرين بالعدد واما اذا كانت الوحدة غير مقولة على كثيرين فذلك الشيء ان صح عليه الانقسام واما ان
لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام فاما ان يكون مفهوم سوى كونه وحده واما ان يكون له مفهوم ازيد من ذلك
فان لم يكن له مفهوم سوى كونه وحده فذلك هو الوحدة وان كان له مفهوم سوى الوحدة فاما ان يكون له وضع
فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو مثل العقل والنفس وهذا هو الواحد الحقيقي وهو الذي لا كثرة فيه البتة لا
بالفعل ولا بالقوة وان صحت القسمة على ذلك الواحد فاما ان ينقسم الى اجزاء متساوية لكلاهما في الحقيقة واما ان لا ينقسم
يكون فان انقسم الى اجزاء متساوية لكلاهما فاما ان يكون قبوله للانقسام لذاته واما ان يكون لغيره والاول هو المقدار
والثاني الجسم البسيط وهذا هو الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة مثل الخط
الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد المتشابه الاجزاء فان الاتصال الحاصل بين اجزائه المفروضة اوجب اتحادها
لكنه قابل للكثرة وان لم ينقسم الى اجزاء متساوية لكلها بل انقسم الى اجزاء مختلفة لكنه حصل فيها اتحاد بسبب ارتباط هذه
الاجزاء المختلفة بعضها ببعض فذلك هو الواحد بالارتباط مثل الحيوان الواحد فانه مركب من اشياء مختلفة كالخشب
وغيرها فالكثرة حاصلة فيه بالفعل اذ الاجزاء مختلفة لا بالقوة بخلاف الخط الواحد فانه لا كثرة فيه بالفعل البتة
بل بالقوة لكن الارتباط الذي بين هذه الاجزاء اوجب فيها اتحادا فيقال هذا حيوان واحد وبيت واحد كما يقال
هذا خط واحد وسطح واحد ثم كل واحد من هذين اما ان يكون جميع ما يمكن له حاصلا فيه فيسمى واحدا بالتمام
واما ان لا يكون فيكون كثيرا والوحدة التامة اما ان يكون بالوضع كدرهم واحد واما ان يكون بالطبيعة
كالانسان الواحد هذا اذا كانت وحدة الامور المتكثرة في مقوم اما اذا لم يكن في مقوم فاما ان يكون في العوارض
واما ان لا يكون فان كان في عوارضها فهي على وجوه ثلث احدها ان يكون موضوعا لمحمول واحد عرضي كقولنا
الانسان هو الكاتب وثانيها ان يكون محمولان عارضان لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك وثالثها
ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا الثلج هو الجص وهذا القسم يسمى الواحد بالعرض وان لم يكن عارضا فهذا
يسمى الواحد بالاضافة كقولنا نسبة الملك الى المدينة ونسبة النفس الى البدن واحدة او نسبة الذي الى نفس الانسان
ونسبة الطبيب الى بدن الانسان نسبة واحدة فيقال الملك والنفس واحد اي في هذه النسبة فهذا انحصار اقسام الواحد
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله تعالى واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل انه واحد معناه ان الواحد يقال
على الكثيرين من حيث انه لا ينقسم وهذا الاعتبار امر مغاير للكثير قوله فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحدا
في الجنس معناه ان الواحد في الجنس هو الذي لا ينقسم في الجنس وذلك قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد
قوله ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدا بالنوع معناه الواحد بالنوع هو الذي لا ينقسم بالنوع وهو قد يكون
بالنوع القريب وقد يكون بالنوع البعيد والواحد بالنوع لا محالة واحد بالفصل قوله ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام
فيكون واحدا بالعرض كالغراب والقير في السواد وهذا هو الواحد وقد ذكرنا اقسامه قوله ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة
وهذا هو الواحد بالمناسبة وقد يسمى الواحد بالاضافة قوله ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحدا في الموضوع
وان كثر في الحد اعلم ان الواحد بالموضوع هو الذي يكون موضوعهما واحد كقولهما ان الزابد والنامي واحد اي موضوعهما

واحد قوله ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد اي لا ينقسم الى اعداد لها معانيه اي ليست بالفعل اعداد لها معانيه فهو
واحد بالعدد معناه ان الواحد بالعدد غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد اي لا ينقسم الى اعداد لها معانيه والواحد
بالعدد منه ما ليس من طبيعته ان يتكثر مثل الماء الواحد والخط الواحد وما ليس من طبيعته ذلك فاما ان يتكثر
من وجه آخر واما ان لا يتكثر اما الاول فمثل الواحد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان
اذ انقسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا انقسم الى نفس ونفس واما الذي لا يتكثر من وجه آخر فاما ان يكون مجردا انه لا ينقسم واما ان
لا يكون كذلك بل معه طبيعة اخرى اما الاول فهو الوحدة واما الثاني فاما ان يكون له وضع وهو النقطة واما ان لا يكون
وهو العقل والنفس قال الشيخ والكثير يكون كثيرا على الاطلاق وهو العدد المقابل للواحد وهو ما يوجد فيه
واحد وليس بالواحد في الحد من جهة ما هو فيه اي يوجد واحد ليس هو وحده فيه وهذا مبدأ اعنه يأخذ الحساب في
البحث وقد يكون الكثير بالاضافة وهو الذي يترتب بازائه القليل واقل العدد الاثنان الشرح لما فرغ من بيان
اقسام الواحد شرع في بيان الكثير اعلم ان الكثير يفهم فيه معنيان احدهما المقابل للواحد وهو ان يكون الشيء فيه
من الآحاد فوق واحد وهو الكثرة مطلقا وثانيهما الكثير بالاضافة وهو ان يكون فيه ما في شيء آخر وزيادة قوله
واقل العدد اثنان وبعضهم منع منه لانه الزوج الاول فلا يكون عددا كالفرد الاول يقول الخ يعني بالعدد الا ما زاد
على الوحدة الواحد ولا شك ان الاثنين كذلك قال الشيخ والمشابهة اتحاد في الكيفية والمساواة اتحاد في
الكمية والمجانسة اتحاد في الجنس والمشاكلة اتحاد في النوع والموازاة اتحاد في وضع الاجزاء والمطابقة اتحاد في
الاطراف والهو هو اتحاد بان اثنين جعلا اثنين في الوضع يصير بهما شيئا اتحاد نوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين
مما يدل الشرح لما فرغ من بيان اقسام الواحد شرع في بيان لواحق الواحد والكلام فيه ظاهر اما قوله
والهو هو اتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع يصير بهما شيئا اتحاد نوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما يدل
ففي هذا اللفظ تشويش والعبارة المحررة هو ان يقول فالهو هو ان يكون الكثير من وجه وحده قال الشيخ ويقابل
كل واحد منهما من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد لما فرغ الشرح لما فرغ من بيان لواحق الواحد
شرع في بيان لواحق الكثير وهي ما يقابل كل واحد منها قال الشيخ ان الواجب الوجود هو الموجود
متى فرض غير موجود عرض منه محال وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض منه محال
والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في عدمه فهذا
هو الذي نعنيه في هذا الموضع ممكن الوجود وان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود
وقد فصل ذلك في المنطق الشرح يريد ان يذكر تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود اعلم ان تعريف الواجب
والممكن والممتنع لا يمكننا الا بيانات دورية لانا اذا اردنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئا في تعريف كل واحد منها الا سلب
الآخر عنه مثل ان الممكن هو الذي لا يكون ضروريا والضروري هو الذي لا يمكن عدمه ولذا لم نجد شيئا في تعريف منها
الا سلب الآخر صار التعريف دوريا لكن الشيخ عرف الواجب والممكن على وجه لا يلزم منه هذا المحذور لانه عرف الواجب
اولا ثم عرف الامكان به والواجب اعرف عند العقل لانه اقرب الى الطبيعة الوجود والوجود اعرف واذا كان الوجوب اعرف
عند العقل كان تعريف الامكان به اولى قوله الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال هذا التعريف

متناول الواجب الوجود لذاته والواجب الوجود لغيره قوله وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا
لم يعرض منه محال فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون الواجب الوجود لغيره ممكنا لانه اذا فرض معدوما لزم منه محال فاذن
لا بد فيه من اعتبار قيد آخر بان يقال الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا من حيث هو لم يلزم منه
محال قوله والواجب هو الضروري الوجود هذا تعريف آخر للممكن واما تفصيل معاني الممكن والواجب فقد ذكر في المنطق
قال الشيخ ثم ان واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته والذي هو واجب الوجود بذاته فهو
الذي لذاته لا لشيء آخر اي شيء كان صار محالا فرض عدمه والواجب الوجود لا بذاته هو الذي يوضع شيء ما ليس هو صار واجب
الوجود مثلا ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته
ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني المحرقة والمحترقة الشرح لما ذكر
الواجب الوجود اراد ان يقسمه فاعلم ان الواجب الوجود ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما
ان يكون واجب الوجود بغيره اما الواجب الوجود لذاته فهو الذي لذاته صار لذاته لا لشيء آخر محالا فرض عدمه اي
لذاته لا لشيء آخر يوجب وجوده والواجب الوجود لغيره هو الذي صار لشيء آخر واجب الوجود مثل الاربعة فانما تثبت واجبة
الوجود بذاتها بل الوجود اثنين اثنين قال الشيخ ولا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته ولغيره
معا فانه ان رفع غيره زال او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بغيره واما ان لا يبقى وجوب وجوده
فلا يكون وجوب وجوده بذاته الشرح يريد ان يذكر احكام الواجب الوجود الاول الواجب الوجود لذاته لا
يجوز ان يكون واجبا بغيره لانه لو وجب بغيره فاذا ارتفع ذلك الغير فاما ان يبقى وجوب وجوده واما ان لا يبقى فان
بقي لم يكن واجبا بغيره لانه ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وقد فرض واجب الوجود بغيره وان لم يبق فحينئذ لا يكون واجب
الوجود لذاته وقد فرض واجب الوجود بذاته هذا خلف قال الشيخ وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه
ممكن الوجود بذاته لان ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة ما والنسبة والاضافة اعتبار
غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واضافة ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة فاعتبار الذات
وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود وقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره
فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود وباعتبار قطع النسبة
التي الى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو
ممكن الوجود بذاته الحكم الثاني من احكام الواجب الوجود هو ان كل ما هو واجب الوجود لغيره فانه يكون ممكن
الوجود لذاته لانه لو لم يكن ممكن الوجود لذاته فاما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو محال والا لكان الواجب
لذاته واجبا لغيره وقد بان بطلانه واما ان يكون ممتنع الوجود لذاته وهو ايضا محال والا لما كان واجبا لغيره
لان الممتنع الوجود لا يوجد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله كل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود
بذاته هذا هو الدعوى قوله لان كل ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة ما والنسبة و
الاضافة اعتبار ما غير نفس اعتبار ذات الشيء التي لها نسبة واضافة فان قيل ان يقول ما الفائدة في ايراد هذا الكلام
مع ان البرهان يتم بدون هذا والمجيب ان يقول هذا جواب عن معارضة ذكرها هنا وهو انه لو كان الواجب بغيره ممكنا لذاته

لزم كون الشي الواحد واجبا وممكنا معا وانه محال فاجاب عن هذه المعارضه بان قال انه ممكن باعتبار ذاته وواجب باعتبار
النسبة الى ذلك الغير فوجوب وجوده تابع للنسبة الى ذلك الغير وهذه النسبة مغايرة لذاته فلا يكون جمعا بين الوجوب
والامكان باعتبار واحد بل باعتبارين مختلفين ومثل هذا لا بعد فيه سابقا فالممكن له اعتبار بالنسبة الى ذاته وهو بذلك
ممكن واعتبار بالنظر الى ذلك الغير وهو بذلك الاعتبار واجب واعتبار بالنسبة الى عدم ذلك الغير وهو بهذا الاعتبار
ممتنع الوجود ولا تناقض بين هذه الاعتبارات قوله فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضيا لوجوب وجود
هذا هو البرهان الذي ذكرنا قوله فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود هذا هو الاعتبارات الثلثه قوله فقد بان ان
كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته لما فرغ من البرهان صرح بالنتيجه وهي ان كل ما كان ممكن الوجود بغيره
فهو ممكن الوجود بذاته قال الشيخ وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فانه ان حصل وجوده كان واجب
الوجود بغيره لانه لا يخلو اما ان يصح له وجود بالفعل او لا فان لم يصح كان ممتنع الوجود فبقي ان يصح له وجود بالفعل فحينئذ اما ان يجب
وجوده واما ان لا يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود ثم لم يتميز وجوده عن عدمه ولا فرق بين هذه الحالة
منه والحالة الاولى لانه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والان هو بحاله كما كان فان وضع انه قد تجددت له
قد كان قبل الوجود ممكن الوجود فالسوال عن تلك الحال ثابت انه ممكن الوجود او واجب وجوده فان كان ممكن الوجود
فان تلك الحال كانت قبل ايضا موجوده على امكانها فلم يتجدد فان وجب وجودها وهي موجبة للاول فقد وجب لهذا
الاول وجود حالة هو ليست تلك الحالة الا خروجه الى الوجود فخروجه الى الوجود واجب وايضا فان كل ممكن الوجود فاما
ان يكون وجوده بذاته او يكون بسبب ما فان كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود وان كان بسبب ما فاما
ان يجب وجوده مع وجود السبب واما ان يبقى على ما كان ~~او لم يوجد السبب اما كان عليه~~ قبل وجود السبب وهذا محال
فيجب اذن ان يكون وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما يكون واجب الوجود بغيره الشرح
المطلوب من هذا الفصل اثبات ان الممكن ما لم يجب وجوده عن موثره لم يوجد لانه اذا وجب سببه فاما ان يبقى على
تساوي الطرفين فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر فان بقي على التساوي فهو محال والا لكان وجود السبب
كلا وجوده وان ترجح احد الطرفين على الاخر وجب ان يجب وجوده لان المرجوح ممتنع ضرورة الامتناع عند التساوي
واذا امتنع المرجوح وجب الراجح اذ لا خروج عن النقيضين وثبت ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد فان قيل هذا الوجوب
متقدم على الوجود فكيف يكون الصفه قبل الموصوف فنقول هذا الوجوب عائد الى ذات السبب بمعنى ان السبب صار
بحيث يلزم ما عليه بانه يجب صدور الاثر عنه والسبب متقدم على الاثر ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهذا ينعكس فيكون
كل ممكن الوجود بذاته فانه ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره انما قال ان حصل وجوده لان كل ممكن فانه
غير واجب الوجود بغيره مطلقا وانما يجب وجوده بغيره اذا وجد وحينئذ لا يكون هذا تمام العكس بل يجب ان
يكون الدعوى كما ذكرنا قوله لانه لا يخلو اما ان يصح له وجود بالفعل واما ان لا يصح له وجود بالفعل هذا التقسيم غير مستقيم
لان الممكن لا يتردد بين ان يصح وجوده وان لا يصح وجوده قوله فحينئذ اما ان يجب وجوده واما ان لا يجب التقسيم
الصحيح ان الممكن اما ان يجب وجوده عند تمام سببه واما ان لا يجب ومحال ان لا يجب فهو اذن يجب قوله فان لم يجب وجوده
فهو بعد ممكن الوجود هذا هو البرهان على بطلان القسم الثاني وهو ان الممكن الوجود اذا لم يجب وجوده مع تمام السبب كان هو
ممكن

ممكن الوجود وحينئذ لم يتميز وجوده عن عدمه وحينئذ لا يكون فرق بين هذه الحالة اي عند تمام السبب والحالة التي قبلها
اي عند ما لم يوجد السبب لانه كان قبل هذه الحالة ممكن الوجود والان ايضا هو ممكن الوجود فان قيل حدث حالة عند
تمام السبب فنقول انه عند تلك الحالة لا يخلو ~~اما ان~~ اما ان يجب وجوده واما ان لا يجب فان لم يجب بقي السوال كما كان
وان وجب فهو المطلوب فان قيل الامكان للممكن ثابت لذاته لا للعلة وما بالذات كيف يزول فنقول امكان الممكن
لذاته لم يزل وانما زال الامكان عن السبب وتبدل بالوجوب وذلك عند صيرورة العلة علة تامه قوله وايضا فان
كل ممكن الوجود بذاته اعلم ان هذا البرهان اخر على المطلوب انما هو اعادة المطلوب مع زيادات لا فائدة فيها
قال الشيخ ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته
وبالاخر فقد بان ان واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود
بالاخر حتى يكون ا واجب الوجود بب لا بذاته وب واجب الوجود با لا بذاته وجملتهما واجب وجود وذلك لان اعتبار
ا وب غير اعتبارهما متضايفين ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته ولكل
ممكن الوجود بذاته علة في وجوده اقدم منه لان كل علة اقدم في وجودها بالذات من المعلول وان لم يكن في الزمان ولكل
واحد منهما شي اخر يقوم به اقدم من ذاته وليس ذات احدهما اقدم من ذات الاخر على ما وصفنا فلهما اذن علة خارجة
عنهما ا وب فليس اذن وجوب وجود كل واحد منهما مستفادا من الاخر بل من العلة الخارجة التي اوجبت العلاقة
بينهما وايضا فان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متاخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه وبالجملة فاذا كان ذلك
الغير يجب به كان هو اقدم مما هو اقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف عليه فوجوده محال الشرح لا يجوز ان
يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر لما مر ان الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون واجبا
بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالاخر ويكون ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل واحد منهما علة
للاخر وهذا الحكم الحق هو واجب الوجود لذاته بل هو في غيره واجب الوجود محال لان كل واحد منهما لو كان علة للاخر لكان
كل واحد منهما متقدما على الاخر لان العلة يجب تقدمها على المعلول ضرورة فلو كان كل واحد منهما علة للاخر ~~لكان كل واحد~~
~~منهما علة للاخر~~ لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر والمتقدم على المتقدم متقدم فيكون الشي متقدما على نفسه
ثم تبين وذلك محال الوجه الثاني ان يتعلق كل واحد منهما بالاخر لا على وجه العلية والمعلولية ولكن على سبيل التضايف
وذلك محال في الواجب الوجود لذاته لانه حينئذ يكون كل واحد منهما ممكنا لذاته وكل ممكن لذاته فله علة سابقة
عليه فيكون كل واحد منهما محتاجا الى علة سابقة عليهما فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود هذا خلف
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب
الوجود بذاته وبالاخر هذا احد طرفي الكلام مع ما فيه من التكرار الكثير قد سلف قوله ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب
الوجود بالاخر معناه انه لا يجوز ان يكون كل واحد من واجبي الوجود لذاته علة للاخر واعلم ان هذه الاستحالة لا تختص بالواجب
الوجود لذاته بل في غيره ايضا محال لما ذكرنا قوله حتى يكون ا واجب الوجود بب لا بذاته وب واجب الوجود با لا بذاته
معناه ان يكون معلولا لب وب يكون علة له وب يكون معلولا لالف والالف يكون علة له قوله وجملتهما واجب وجود واحد
وذلك لان اعتبارهما ذا بين غير اعتبارهما متضايفين لعل المراد منه كون كل واحد من الواجبين متعلقا بالاخر على سبيل

متقدم

التضايف قوله والكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته علة في وجوده منه معناه ان العلة يجب ان يكون متقدمة منه
بالوجود على المعلول قوله لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان هذا هو اعادة الدعوى
قوله فلكل واحد منهما شيء اخر نقوم به اقدم من ذاته معناه ان لكل واحد منهما علة سابقة عليهما وليس ذات احدهما
اقدم من ذات الاخر على ما وصفنا لعل هذا الكلام في ابطال تعلق التضايف لان المتضايفان يوجدان معا لا يتقدم
احدهما الاخر قوله فلهما علل خارجة عنهما اقدم منهما معناه ان للمتضايفين علة خارجة عنهما متقدمة عليهما قوله
فليس اذن وجود كل واحد منهما مستفاد من الاخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت العلاقة بينهما هذا ظاهر قوله
فان ما يجب بغيره فوجوده متوقف على وجود ذات ذلك الغير اعلم ان هذا برهان على انه لا يجوز ان يكون شيئان كل
واحد منهما علة للاخر مطلقا وتلخيصه ان المعلول متوقف على وجود العلة ومتاخر عنه بالذات ثم يستحيل ان يتوقف
وجود ذات على ذات لا توجد تلك الذات الا بها لانها تكون متوقفة على وجود نفسها وذلك محال على ما قررنا
فالحاصل من هذا التطويل ما ذكرنا قال الشيخ ونقول ايضا ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادي
تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود اجزاء الكمية ولا اجزاء الحد والقول سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه اخر
بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه بدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الاخر وذات المجتمع فاما ان يصح لكل
واحد من جزئيه مثلا وجوده منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها ولا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها
ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع ولا اجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي
يصح له وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا الجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالاخر وليس واحد
اقدم بالذات فليس شيء منها بواجب الوجود فقد اوضحنا هذا على ان الاجزاء الكلي بالاجزاء بالذات اقدم من الكل
فيكون العلة الموجبة للوجود يوجب اولا الاجزاء ثم الكل ولا يكون شيء منها واجب الوجود فليس يمكننا ان نقول ان الكل
اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما متاخر واما معا فكيف كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود
ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة
لا في الكم ولا في الكيف ولا في المبادي ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الشرح المقصود من هذا الكلام
نفي الكثرة عن ذات واجب الوجود لذاته نقول واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون له اجزاء فهو يتقوم ذاته بالاجزاء جنسيه
كما يكون للجسم من الاجزاء المقدارية المحسوسة ولا عقلية كما له من الاجزاء الهيولاني والصوري ولا اجزاء حدية بل هو الواحد
الحقيقي الحق الذي لا كثرة فيه لا بالفعل ولا بالقوة والبرهان على هذا الدعوى هو ان كل ذات يكون مركبا
من اجزاء فانه محتاج الى كل جزء من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وهذا لا شك فيه وكل مركب فهو محتاج الى
الغير وكل ما كان محتاجا الى الغير فلا يكون واجب الوجود لذاته لان المحتاج الى الغير ينعدم بانعدام ذلك الغير
والا لما كان محتاجا اليه والواجب الوجود لذاته هو الذي لا ينعدم بانعدام غيره فثبت ان واجب الوجود لا تركب
فيه بوجه البتة لذاته مبادي يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود معناه ان واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون ذاته
مركبة من اجزاء قوله لا اجزاء الكمية ولا اجزاء الحد معناه ولا يجوز ان يكون اجزاء محسوسة كالاجزاء المقدارية ولا اجزاء حدية قوله
ونقول سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه اخر بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه معناه ان الواجب لذاته

ليس

ليس في ذاته مركبا من اجزاء مختلفة من حيث المعنى مثل الانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية قوله ان كل ما هذا صفته
فذات كل جزء منه ليس هو ذات الاخر ولا ذات المجتمع من ههنا شرع في البرهان وتلخيصه هو ان كل ما كان مركبا من اجزاء
وكل جزء منه مغاير للجزء الاخر وللمجموع هذا القدر يكفي وهو ان يقال ان كل مركب من اجزاء فان كل واحد من اجزائه مغاير
له قوله فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها تلخيصه ان كل واحد من تلك الاجزاء
اما ان يصح له وجود بانفراده او اما ان لا يصح لكل واحد انفراد في الوجود واما ان يصح لبعض تلك الاجزاء انفراد
في الوجود فان كان الاول كان الذات المجتمع من تلك الاجزاء متعلقا بها فلا يكون واجب الوجود لذاته لان واجب
الوجود لا تعلق له بالغير وان كان لا يصح لكل واحد منها ان ينفرد بالوجود كان كل واحد متعلقة بكل واحد
منها وحينئذ لا يكون شيء منها واجب الوجود لذاته ولا الجملة ايضا قوله فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس بجسم
ولا مادة جسم لما فرغ من بيان هذه الفصول صرح بنتائجها ولا يحتاج الى ايضاح اما انه ليس بجسم لان الجسم مركب من الاجزاء
والواجب الوجود لذاته لا تركب فيه بوجه واما انه ليس بمادة جسم لان المادة لا توجد بدون الصورة ويلزم من عدم
الصورة عدمها فلها تعلق بالغير وكذلك الكلام في انه ليس صورة جسم ونقول ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته والا لكان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له
ولا الخلو عن ذلك وكل منها بعلة يتعلق الامر بها ضرورة وكانت ذاته متعلقة الوجود لعلتي امرين الخلو منهما
فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين سواء كان احدهما وجودا والاخر عدما او كان كلاهما وجوديين
فتبين من هذا ان الواجب الوجود لا يتاخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة
ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة الشرح اعلم ان هذا اصل كبير لهم يتفرع عليه
مسائل والبرهان عليه هو انه لم يكن واجب الوجود لذاته واجب الوجود في صفاته وجهاته لكان هو واجب الوجود
من جهة وممكن الوجود من جهة وهذا محال وذلك محال بيان الشرطية ظاهر بيان استثناء التالي هو ان تلك الجهة
اذا كانت ممكنة له كانت له تلك الجهة ولا يكون وحينئذ لا يكون ذاته كافية في ثبوتها له وسلبها عنه وذاته موقوفة
على ثبوتها او سلبها وثبوتها وسلبها متوقف على علة وجودها او علة عدمها والموقوف على الموقوف على الغير موقوف
عليه فالواجب الوجود لذاته متعلق بالغير وقد بان بطلان ذلك فثبت ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته
فان قيل ما تعنون بقولكم ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته قلنا نعني به انه يمتنع التغير في صفة من صفات
واجب الوجود لذاته يعني كونه معلول الوجود بغيره لكنه ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع تعلقه بالغير على
صفاته واجب الوجود لذاته وكل ما يمكن له يكون واجبا اي يكون ثابتا له دائما قال الشيخ وكل واجب
الوجود بذاته فانه خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو
اما عدم جوهر او عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان
ذاته بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريا
من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان نافعا ومفيدا لكمالات
الاشياء وسنبين ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيد الكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا

لا يدخله شر واشار الشارح من تفاريع كون الواجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته كونه خيرا محضا وبيان ذلك وهو ان الشر اما عدم وجوب ذات او عدم كمال لذي ذات والواجب الوجود لذاته اذا كان موجودا لذاته وموجودا في كمالاته لذاته كان بريا عن الشر والنقص وكان خيرا محضا وكمالا محضا فهذا هو الخيرية العائدة الى ذات الشيء وصفاته وقد يكون الخيرية عائدة الى الافعال والواجب الوجود لذاته خير ايضا بهذا المعنى لانه مفيض للوجود والكمال على غيره ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وكل واجب الوجود لذاته فانه خير محض وكمال محض فهذا هو الدعوى قوله والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده فالمراد منه الخيرية العائدة الى ذات الشيء وصفاته كما له قوله والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح حال لجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود معناه ان الوجود وكمال الوجود خير للوجود قوله والوجود الذي لا يقارنه لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض معناه لما ثبت ان الوجود خير فالموجود الذي يكون دائما موجودا ولم يغب عنه شيء من كماله يكون خيرا محضا قوله والممكن الوجود لذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود اعلم ان الموجود اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود لذاته اما الواجب الوجود لذاته فهو خير محض واما الممكن لذاته فليس خيرا محضا لانه اذا لم يكن وجوده بذاته كان في ذاته محتملا للعدم فلا يكون من جميع الجهات بريا عن النقص والشر قوله فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته لما بين ان الممكن لذاته ليس خيرا محضا وان الواجب الوجود لذاته خير محض صرح بالنتيجة ولقائل ان يقول انهم اتفقوا على ان العقول الفلكية خيرات محضة واتفقوا على انها ممكنة الوجود لذاتها قوله وقد يقال ايضا خير لما كان نافعا قلنا هذا هو الخيرية العائدة الى الافعال وقد لخصناه قال الشيخ وكل واجب الوجود فهو حق محض لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقية مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره الشرح الواجب الوجود لذاته حق محض لان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم ولما كان الواجب الوجود لذاته واجبا في ذاته وصفاته لما كان قابلا للعدم الذي هو البطلان لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا وكما انه في انه احق الاشياء باسم الحقية والصدقية وسائر الاشياء يستحق ما فيهما الوجود كما علمت وانما يستحقه بالاضافة الى الواجب الوجود لذاته فهي في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك قيل في الكتاب الالهي كل شيء هالك الا وجهه ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وكل واجب الوجود فهو حق محض انما قال الحق محض لان ما عداه وان كان دائم الوجود لكن تشوبه شيء من البطلان قوله لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له معناه ان حقيقة كل شيء وجوده الثابت له قوله فلا احق اذن من واجب الوجود هذا نتيجة لما ذكره ولا بد من اضافة شيء آخر اليه حتى يتم هذا الكلام وهي ان يقال ان الواجب الوجود وجوده لذاته واذا كان وجوده لذاته كان اولى باسم الحقية من غيره قوله وقد يقال حق لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا معناه انه يطلق اسم الحقية على الاعتقاد المطابق وواجب الوجود لذاته كان اعتقاد وجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه يكون لذاته وسائر الاشياء ليس كذلك فكان اولى باسم الحقية قال الشيخ ولا يجوز ان يكون

نوع واجب الوجود لغيره لانه ان وجود نوعه له بعينه اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه بل يقتضيه علة فان كان يقتضي نوعه له لذاته يعني نوعه لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود الشرح شرع من ههنا في ذكر براهين وحدانية واجب الوجود لذاته البرهان الاول ما ذكر وتلخيصه ان وجود نوعه له بعينه اما ان يكون مقتضى ذات نوعه واما ان لا يكون مقتضى ذات نوعه بل يكون لعلة والقسم الثاني محال والا لكان الواجب لذاته معلولا لغيره فلا يكون واجب الوجود لذاته فاذن وجود نوعه له بعينه مقتضى ذات نوعه وحينئذ لا يوجد الا له ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته معناه ان نوع واجب الوجود لا يكون الا واحدا قوله لان وجود نوعه له بعينه اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه بل يقتضيه علة معناه ان كونه واجب الوجود ان كان مقتضيا للهوية لم يكن واجب الوجود الا هو وان لم يكن مقتضيا لها لم يقتض ذلك المعنى الا لعلة منفصلة فواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لذاته بل لغيره وهذا محال قال الشيخ وكيف يمكن ان يكون الماهية المجردة عن المادة المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى وانما يختلفان بشيء غير المعنى وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق لا لذاته بشيء مما ذكرناه من العلل وليس واجب الوجود الشرح هذا برهان آخر على توحيد واجب الوجود لذاته وتلخيصه ان الواجب الوجود لذاته لو كان نوعا تحته اشخاص لكان تعين تلك الاشخاص لسبب خارج عنه والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه حينئذ لا يكون سبب ذلك التعين ماهية ذلك النوع والا لكان لا يوجد من ذلك النوع الا واحد وحينئذ لا يكون الواجب لذاته مقولا على كثيرين وقد فرض ليس كذلك واذا لم يكن علة التعين ماهية ذلك النوع كانت العلة شيئا آخر فكان الواجب الوجود محتاجا الى سبب خارج وهذا قد بان بطلانه قال الشيخ واقول قولا مرسلا ان كل ما كان ليس الا المعنى ولا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط فلا يخالف مثله فلا يكون اذن له مثل لان المثل مخالف بالعدد فيبين من هذا ان واجب الوجود لا ند له ولا مثل ولا ضد لان الاضداد متفاسدة ومشتركة في الموضوع وهو واجب الوجود بري عن المادة وايضا فهو تام الوجود لان نوعه له فقط فليس من نوعه شيء خارج عنه واحد وجوه الواحد ان يكون تاما فان الكثير والزائد لا يكونان واحدين فهو واحد من جهة تامية وجوده وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة له ولا باجزاء الحد وواحد من جهة ان حده له وواحد من جهة ان كل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة هو ان مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس الا له الشرح هذه الحجج قريب من الحجة التي مرت وايضاحها هو ان واجب الوجود لذاته لو كان له مثل لكان مخالفا له في التعين لانه لو لم يكن مخالفا له في التعين لما كان مثلا له بل يكون هو هو بعينه وذلك التعين لا يكون له لكونه واجب الوجود والا لكان كل واجب ذلك التعين فلا يكون له مثل وحينئذ يكون الواجب الوجود لذاته متعلقا بالغير وذلك محال قوله فيبين من هذا ان واجب الوجود لا ند له ولا مثل هذا نتيجة هذه البراهين والند والمثل بمعنى قوله ولا ضد له كما انه لا ند للواجب الوجود لذاته فلذلك لا ضد له لان الضد

هو المشارك في الموضوع المعانق للمعنى الجامع اذا كان في غاية البعد طباعا وواجبا لوجود لذاته لا تعلق له بالموضوع
فلا ضد له قوله وايضا فهو تام الوجود احد وجوه الواحد انه تام الوجود بمعنى ان نوعه يكون له فقط ولا يكون من نوعه
غيره وواجب الوجود لذاته كذلك فيكون اذن واحدا من هذه الجهة قوله وواحد من جهة ان حده الذي له اعلم
ان الشيخ صرح في الاشارات في النمط الرابع ان واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا حد له قوله وواحد من جهة
انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحد هذا الكلام قد سلف فلا فائدة في اعادته قوله وواحد
من جهة ان لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية معناه انه واحد ايضا بهذا الاعتبار قوله وايضا
واحد من جهة اخرى معناه ان وجوب الوجود ليس الا له واكثر هذه الكلمات مكررة قال الشيخ ولا يجوز
ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ولنبرهن على هذا فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك
الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما نقول للشيء انه مبدأ فيكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدأ الذي
لازما لتلك الذات كما ان امكان الوجود قد يوجد لازما للشيء في نفسه معنى مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن
الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود ويكون نفس وجوب
الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية فان تلك
الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب وجود الوجود معلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود
موجودا لذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء
كانسان او شجرة او سماء او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه ليس داخلا في ماهيته كان لازما له كالخاصة
والعارض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود
معلولا فلم يكن وجوب وجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في الماهية او ماهية فان كان ماهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية اما
ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا وقد ابطلناه هذا ويكون لكل ماهية اخرى فان لم يشتركا
في شيء يجب ان يكون كل واحد منهما قائما لا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس احدهما اولا
وللثاني آخرا فلذلك هو جنس لهما فاذا لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وان
اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة تتم به الماهية ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول
وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود ~~لا ينقسم بالقول فليس واحد منهما واجب الوجود~~
واذا كان احدهما ما اشتركا فيه فقط وللثاني معنى زائدا عليه واما الاول فمفارقته بعدم هذا المعنى ووجود ذلك
المعنى المشترك فيه ~~بشرط~~ تجرده عما لغيره وعدمه فيه فيكون الذي لا تجريد له منقسما في الوقت غير واجب الوجود
ويكون الاخر هو الواجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه يشترط في وجوب وجوده الا ان يشترط عدم ما سواه
من غير ان يكون تلك الاعدام وجودات اشياء ذوات فانه ليس كل اعدام يكون لاشياء يكون ذوات ومعاني زائدة
ولو كان ذلك لكان لكل شيء واحد اشياء بلا نهاية موجودة لان لكل شيء اعدام اشياء بلا نهاية ومع هذا كله فان ذلك
ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته بل انما يتم وجوده بجميع ما شارك

وجه ذاته والذي يتم به وجوده وتزيد على ما يشارك به غيره

به غيره او بما يتم به وجوده فاما ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون فان كان ذلك كله شرطا في نفس
وجوب الوجود وجب ان يوجد لكل واجب الوجود فيوجد كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى فلا يكون
بينهما انفصال البتة بمقوم وقد وضع بينهما اختلاف في النوع هذا خلف واما ان لم يكن شرطا في نفس وجوب الوجود
وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضا
لوجوب الوجود وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض دون الانواع وهذا
خلف فان جعل الشرط في وجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه فليس احدهما بعينه شرطا فيه سواء فانه ليس
احدهما بشرط فكيف يكون احدهما لا بعينه بشرط فان قال قائل ان هذا مثل المادة ليست هذه الصورة لها بعينها
شرطا ولا ضدها ولكن احدهما فقد ذهب عليه الفرق فنقول له اما المادة فاحدى الصورتين بعينها شرط لها
في زمان والاخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الاخر فان الصورة الاخرى بعينها شرط لها والاولى
ليست وكل واحد منهما في نفسها له ممكنة اذ اخذت بلا شرط والمادة ايضا ممكنة فاذا وجبت وجبت بعلة
احدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ما كانت الحالة فان المادة سواء كانت احدهما شرطا في وجودها بعينها
او احدهما لا بعينه فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج
عنه لكان ليس وجوب الوجود بالذات واما اللونية فليست تصير كونية بسواد او بياض بل هي لونية بامر يعمهما لكن
لا توجد مفردة الا مع فصل كل واحد منهما فليس ولا واحد من الامرين للونية بشرط في اللونية ولكنه شرط في الوجود
المحض وكما ان اللونية في انها لونية ليس احد الامرين بعينه وبغير عينه شرطا له في ماهية لونيته بل في انية لونيتها
بالفعل كذلك يجب ان لا يكون احد الامرين شرطا في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه ~~وجوب الوجود من جهة~~
ماهية كونه وجوب الوجود بل من جهة انيته فيكون انيته وجوب الوجود غير ماهيته وهذا خلف فانه يلزم
ان يكون واجب الوجود نظرا عليه وجود ليس في نفسه كما على الانسانية والفرسية وكما في اللونية بل كما انه يجوز
ان يقال في اللونية ان احدهما لا بعينه شرط في اللونية لا لتغير اللونية بل لاختلاف وجودات اللونية كذلك ان
كان لوجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه شرط يجب ان لا انه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود وجوب
غير محتاج اليه ولكنه شرط لا في تخصيص وجوده وان كان تخصيص وجوده ان يقع بعلة فهو غير واجب الوجود
وان لم يكن بعلة بقي حينئذ واجب الوجود واحدا ولكن الاختلاف بين اجادة البتة وكلاهما على الوضع المفروض
محال فقد بان انه ليس ولا واحد من الماهيتين المذكورتين شرطا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينه
ولا لا بعينه فقد بطل ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه على ان لا يكون لازما او يكون جنسا وبالجملة يجب ان
تعرف ان حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان الى فصل وفصل
حتى يتقرر وجودهما لان تلك طبائع معلولة وانما يحتاجان لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما بل في الوجود
فاما وجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية وكما ان ذينك لا يحتاجان الى الفصول في ان يكونا لونا وحيوانا كذلك
لا يحتاج الى الفصول في ان يكون وجوب الوجود فان وجوب الوجود ليس له وجود يحتاج اليه فان اللون هناك يحتاج
بعد اللونية الى الوجود والى علة فيحصل اللازم للونية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه

هو المشارك في الموضوع المعاني لغير الجامع اذا كان في غاية البعد طبا عاو واجبا الوجود لذاته لا تعلق له بالموضوع
فلا ضد له قوله وايضا فهو تام الوجود احد وجوه الواحد انه تام الوجود بمعنى ان نوعه يكون له فقط ولا يكون من نوعه
غيره واجب الوجود لذاته كذلك فيكون اذن واحدا من هذه الجهة قوله وواحد من جهة ان حده الذي له اعلم
ان الشيخ صرح في الاشارات في النمط الرابع ان واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا حد له قوله وواحد من جهة
انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحد هذا الكلام قد سلف فلا فائدة في اعادته قوله وواحد
من جهة ان لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية معناه انه واحد ايضا بهذا الاعتبار قوله وايضا
وواحد من جهة اخرى معناه ان وجوب الوجود ليس الا له [illegible]

ثم في كل زمان وفي كل مادة شرط احدهما بعينه لا للآخر فمثل اللونية التي بحسب الزمان وبحسب هذه المادة
انما توجد بفصل السواد وكذلك الآخر معه فصل البياض واللونية المطلقة اما ان تكون ولا واحد
منهما شرطا في وجوده البتة او يكون اجتماعهما شرطا في وجوده ويكون كل واحد منهما شرطا في وجوده
على انه بعض الشرط لا شرط تام والشرط التام هو اجتماعهما وبالجملة فان الشيء الواحد من جهة
واحدة يكون شرطا سببا واحدا لا اي شيء اتفق انما يكون هذا اذا كان له جهتان ولكل
جهة شرط بعينه فلا يخلو عنها فلا يتعلق بأحدهما بعينه بذاته بل يتعلق بايهما كان بسبب من جهته
واما ذاته بذاته فلا شرط له الا الواحد كما ان للونية شرطها بذاتها امر واحد وشرطها
في جهات وجودها امور يكون لكل وقت بعينه ٢٨٥

المعنى المشترك فيه يشترك ~~يحد~~ عما لغيره وعدمه فيه فيكون الذي لا تجديد له منقسما في الوقت غيره واجب الوجود
ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه يشترط في وجوب وجوده الا ان يشترط عدم ما سواه
من غير ان يكون لتلك الاعدام وجودات اشياء ذوات فانه ليس كل اعدام تكون لاشياء تكون ذوات ومعاني زائدة
ولو كان كذلك لكان لكل شيء واحد اشياء بلا نهاية موجودة لان لكل شيء اعدام اشياء بلا نهاية ومع هذا كله فان كل
ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم وحده وجود ذاته بل انما يتم وجوده بجميع ما شارك
تمام

وجود ذاته والذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره
به غيره وبما يتم به وجوده فاما ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون فان كان ذلك كله شرطا في نفس
وجوب الوجود وجب ان يوجد لكل واجب الوجود فيوجد كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى ولا يكون
بينهما انفصال البتة بمقوم وقد وضع بينهما اختلاف في النوع هذا خلف واما ان لم يكن شرطا في نفس وجوب الوجود
وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضا
لوجوب الوجود وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض دون الانواع وهذا
خلف فان جعل الشرط في وجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه فليس احدهما بعينه شرطا فيه وما في انه ليس
احدهما بشرط فكيف يكون احدهما بعينه بشرط فان قال قائل ان هذا مثل المادة ليست هذه الصورة لها بعينها
شرطا ولا ضدها ولكن احدهما فقد ذهب عليه الفرق فيقال له اما المادة فاحدى الصورتين بعينها شرط لها
في زمان والاخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الآخر فان الصورة الاخرى بعينها شرط لها والاولى
ليست وكل واحد منهما في نفسها له ممكنة اذا اخذت بلا شرط والمادة ايضا ممكنة فاذا اوجبت وجبت بعلة
احدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ما كانت الحالة فان المادة سواء كانت احدهما شرطا في وجودها بعينها
بعينهما او احدهما لا بعينه فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها ولو كان الوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج
عنه لكان ليس وجوب الوجود بالذات واما اللونية فليست تصير كونية بسواد او بياض بل هي لونية بامر يعمهما لكن
لا توجد مفردة الا مع فصل كل واحد منهما فليس ولا واحد من الامرين للونية بشرط في اللونية ولكنه شرط في الوجود
المحض وكما ان اللونية في انها لونية ليس احد الامرين بعينه وبغيره عنه شرطا له في ماهية لونيته بل في انيته لو تثبت
بالفعل كذلك يجب ان لا يكون احد الامرين شرطا في وجوب الوجود من جهة ماهيته ~~كونه وجوب الوجود من جهة~~
ماهيته كونه وجوب الوجود بل من جهة انيته فيكون انه وجوب الوجود غير ماهيته وهذا خلف فانه يلزم
ان يكون واجب الوجود نظرا عليه وجود ليس في نفسه كما على الانسانية والفرسية وكما في اللونية بل كما انه يجوز
ان يقال في اللونية ان احدهما لا بعينه شرط في اللونية لا لتعين اللونية بل الاختلاف وجودات اللونية كذلك ان
كان لوجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه شرط يجب ان لا انه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود
غير محتاج اليه ولكنه شرط لا في تخصيص وجوده وان كان تخصيص وجوده ان رفع بطل فهو غير واجب الوجود
وان لم يكن بطل يبقى حينئذ واجب الوجود واحدا ولكنه الاختلاف بين آحاده البتة وكلاهما على الوضع المفروض
محال فقد بان انه ليس ولا واحد من الماهيتين المذكورتين شرطا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينه
ولا لا بعينه فقد بطل ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه على ان لا يكون لا نوعا ولا يكون جنسا وبالجملة يجب ان
يعرف ان حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان الى فصل وفصل
حتى يتقرر وجودهما لان تلك طبائع معلولة وانما يحتاجان لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما بل الوجود
فهاهنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية وكما ان ذينك لا يحتاجان الى الفصول في ان يكونا لونا وحيوانا فكذلك
لا يحتاج الى الفصول في ان يكون وجوب وجوده وجوب الوجود ليس له وجود ثان يحتاج اليه فان اللون هناك يحتاج
بعد اللونية الى الوجود والى علة فيحصل اللازم للونية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه

لا ان كان لازما للطبيعة ولا ان كان طبيعة بذاته فاذن واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط بل بالعدد لانعدام
الانقسام اذ التام فقط بل في ان وجوده ليس لغيره وان لم يكن من جنسه ولا يجوز ان يقال ان معنى الوجود اشتراك
في شيء كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود يقال
عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى لفظ مما يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم
وان كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم او عموم جنس وقد بينا استحالة ذلك وكيف يكون عموم وجوب
الوجود لشيء على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول الشرح
هذا برهان اخر على ان واجب الوجود لذاته واحد وتلخيصه هو ان واجب الوجود لذاته لو كان اكثر من واحد
لكان لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود بذاته نفس ماهية الواجب الوجود واما ان يكون جزءا منها واما ان يكون
لازما لها والاقسام كلها باطلة فبطل القول بكون واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
تمام الماهية لانه حينئذ يكون الواجب الوجود لذاته مقولا عليهما قول النوع على اشخاصه وذلك قد ابطلناه
وانما قلنا انه لا يجوز جزءا من ماهية الواجب الوجود لذاته لانه حينئذ يكون للواجب لذاته جنسا تحته انواع
وذلك محال لوجوه احدها انه لا بد لتلك الانواع من فصول يميز بعضها عن البعض وذلك محال لان الفصل علة لوجود
حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجود بالذات وجود اخر فيكون موجودا بامرين وثانيها هو ان وجوب
الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي لا يلزم من عدمه عدم غيره ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم
من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف وثالثها هو انه لا يخلو
اما ان يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بفصل محصل او اما ان يبائن احدهما عن الاخر بامر وجودي والاخر يمتاز
عنه بعدم ذلك المعنى فان امتياز كل واحد منهما شرطا فان كل واحد منهما شرطا حينئذ يمتنع خلو كل واحد
منهما عن الشرطين واذا كان حاصلا فيهما فلا يقع الامتياز بهما وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود
هذا متقوما دون ما في الاخر من المميز ووجوب وجود الاخر متقوما دون ما في الاول من المميز فحينئذ لا يكون واحد
من المميزين مقوما للوجوب الوجودي اصلا لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذاك اخرى بل يكونان
عارضين وحينئذ يبقى الكلام في سبب الامتياز فان قيل ان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصول لا
بعينه هذا ممتنع لانه ان كان هذا الفصل غير محتاج اليه فقد شارك كل واحد منهما في انه غير محتاج اليه فوجب
ان لا يكون الوجوب محتاجا اليه فان قيل هذا منتقض باللون فانه لا يتحقق وجوده الا اذا انضاف اليه فصل
اي نوع من انواعه كان وكذا الهيولى لا يتقوم الا عند صورته اية صورة كانت ولا يعتبر في تقوم اللون فصل معين
ولا في تقوم الهيولى صورة معينة فنقول ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شيء من تلك الفصول وانما يحتاج وجوده
اليها فان اللون الذي هو حصة السواد محتاج في وجوده الى فصل السواد وكذا الذي في البياض فلو كان واجب الوجود
كذلك لكان وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل وكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود اخر فيكون للواجب
بذاته وجود اخر هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات لازما للماهية لاجل ما مر اولا فلان تلك
الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود بذاته متعلقا بسبب غيره وقد ابطلناه وثانيا فلان

الوجوب

الوجوب بالذات حينئذ يكون تابعا لغيره متقدم والتابع معلول فيكون وجوب الوجود بالذات معلولا وهذا محال هذا
تلخيص هذا البرهان ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود اما ان يكون لازما مشتركا فيه
هذا هو الدعوى قوله ولنبين على هذا بقول الوجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما للماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب
الوجود تمام التقسيم ان يقال ان وجوب الوجود اما ان يكون لازما للماهية واما ان يكون نفس الماهية واما ان يكون داخلا
في الماهية قوله كما تقول الشيء انه مبدأ فيكون لذلك دارا وماهيته ثم يكون المبدأ اذ كرمثال للازم الماهية ولا حاجة الى ذكر هنا
قوله فنقول ولا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهية قوله فان تلك الماهية حينئذ تكون سببا لوجوب
الوجود اعلم انه ذكر في ابطال هذا القسم وجهين حاصلهما يرجع الى واحد على ما ذكرنا قوله فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم
بل كان داخلا في الماهية او ماهية قد ذكرنا ان التقسيم الصحيح هو ان يقال وجوب الوجود اما ان يكون نفس الماهية واما
ان يكون لازما للماهية ثم اللازم اما ان يكون داخلا فيها واما ان يكون خارجا عنها قوله فان كان ماهية عاد الى ان النوعية
واحدة لما فرغ من ابطال القول بكونه لازما شرع في ابطال القول بكونه ماهية وتقريره ان وجوب الوجود اذا كان ماهية فان كانت لكثرة كانت نوعا تحته
اشخاص وذلك محال لوجهين اما اولا فلانه اذا كان كل واحد منهما مشتركا في تمام الماهية ولا بد وان يكون مغايرا له في
التعين والتشخص وجب ان يكون ذلك التعين مستدعيا علة غير تلك الماهية ولوازمها فيكون واجب الوجود معلولا
فلا يكون واجب الوجود لذاته هذا خلف واما ثانيا فلان الماهية الواحدة لا تكثر الا بسبب يكثر الحامل وبالجملة فلا بد فيه
من التباين في الوقت والزمان او الحيز والمكان وكل ذلك شيء ان واجب الوجود لذاته محال قوله فان كان داخلا
فتلك الماهية اما ان يكون بعينها كلاهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون كل ماهية
اخرى معناه ان كان وجوب الوجود داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون تمامها حاصلا لكل الواجبين او
يكون لكل واحد منهما ماهية اخرى فان كان الاول كان الواجب الوجود لذاته نوعا مشتركا وقد ابطلناه قوله فان
لم يشترك في الشيء وكونه قائما لا في موضوع هو معنى بالجوهرية المقول عليهما بالسوية فلذلك هو جنس لهما اذا كان احدهما
قائما في موضوع لم يكن واجب الوجود لذاته فيكون واجب الوجود لذاته حينئذ يكون واحدا قوله وان اشتركا في
شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة يتم به ماهيته معناه انهما اذا اشتركا في شيء فاما ان يتميز كل واحد
منهما عن الاخر بمعنى وجودي واما ان يتميز احدهما بامر زائد والاخر بعدم ذلك الامر والاول يلزمه منه كون واجب الوجود
لذاته مركبا وهو محال والثاني ايضا محال لان الذي يتميز بامر زائد يكون مركبا فلا يكون واجبا لذاته والذي يتميز بعدم
ذلك الامر يكون من شأنه ان يثبت له ذلك فانما هو شرط يلحق به والعدم لا معنى له والا لكان في كل شيء معاني بلا نهاية لان فيها
اعداما بلا نهاية ثم لا يخلو اما ان يكون وجوب متحققا في المجرد بدون الزيادة الثابتة في الاخر واما ان لا يكون فان لم يكن فالذي
بعدم فيه الشرط لا يكون له وجوب الوجود فان كان فيكون عارضا فيكون الاختلاف بالعارض دون الانواع وهذا خلف قوله
فاما ان يكون فرق ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون معناه ان كل ما يتميز به احدهما عن الاخر ان كان شرطا لكون
ذلك الامر ثابتا لكل واحد منهما فلا يكون بينهما انفصال البتة وان لم يكن شرطا كان وجوب الوجود يتم بدون ما اختلفا فيه
عارضا فلا يكون الاختلاف حينئذ بالنوع وقد فرض كذلك هذا واعلم ان هذا البرهان يتم بدون هذا التطويل وهو
ان يقال وجوب الوجود لذاته لو كان مشتركا بين كثيرين فاما ان يكون تمام ماهية تلك الكثرة واما ان يكون جزءا داخلا في تلك

الماهية واما ان يكون خارجا عنها لازما لها والاقسام كلها باطلة فبطل القول بكون وجوب الوجود لذاته مشتركا
الاول وهو ان يكون تمام ماهية تلك الكثرة فان في تلك حينئذ يكون نوعا تحته اشخاص وقد بان بطلان ذلك واما الثاني
فلانه حينئذ يكون جنسا تحته انواع وذلك ايضا محال لانه حينئذ يكون كل واحد منهما متميزا عن الاخر بفصل واذا كان كذلك
يستدعي كون كل واحد منهما مركبا وقد بان بطلان ذلك والقسم الثالث ايضا محال لما بينا في المقالة الثالثة في اثبات واجب الوجود
لا شك ان وجودا وكل موجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود واجب الوجود وهو المطلوب فان كان
ممكنا فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمن ذلك انه لا يمكن ان
يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة هذا المحال فان كانت ممكنة الذات بلا نهاية وذلك لان جميعها
اما ان يكون موجودا معا واما ان لا يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد ولكن
واحد قبل الاخر او بعد الاخر ولنوخر الكلام في هذا واما ان يكون موجودا معا ولا واجب وجود فيها فلا يخلو اما
ان يكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها او ممكنة الوجود في ذاتها فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها
ممكن الوجود يكون واجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود هذا محال وان كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة
في الوجود الى مفيد للوجود فاما ان يكون خارجا منها او داخلا فيها فان كان داخلا فيها فيكون واحد منها واجب الوجود
وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف واما ان يكون ممكن الوجود فيكون هو علة الجملة فيكون هو علة الجملة فيكون
هو علة لوجود الجملة وعلة الجملة علة اولا لوجود اجزائها ومنها هو فهو علة لوجود نفسه وهذا مع استحالته ان صح
فهو من وجه ما نفس المطلوب فان كل شيء يكون كافيا في ان يوجد ذاته فهو واجب الوجود وكان ليس واجبا هذا خلف
فبقي ان يكون خارجا عنها ولا يمكن ان يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة فهي اذن خارجة
عنها وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة ممكنة معه ونقول
ايضا لا يجوز ان يكون للعلل عدد متناه وكل واحد منها ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالاخر الى ان ينتهي اليه دورا
ولنقدم مقدمة اخرى فنقول ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علة في الدور ايضا محال
ونبين ذلك ببيان المسألة الاولى ونخصه ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه ويكون حاصل
الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات وما يوقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده بالبعدية الذاتية
فهو محال الوجود وليس حال المتضايفين هكذا فانهما معا في الوجود وليس يتوقف وجود احدهما ليكون بعد وجود الاخر
بل يوجدهما معا للعلة الموجودة لهما والمعنى الموجب اياهما معا فان كان لاحدهما تقدم وللاخر تأخر مثل الاب
والابن فتقدمه عن جهة غير جهة الاضافة فان تقدمه من جهة وجود الذات ويكونان معا من جهة الاضافة الواقعة
بعد حصول الذات فلو كان الاب يتوقف وجوده على وجود الابن ثم كانا ليسا معا بل احدهما بالذات بعد لكان لا
يوجد ولا واحد منهما وليس المحال هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا في وجوده بل وجود ما يوجد عنه وبعده
التفسير لما فرغ من احكام واجب الوجود لذاته على اثبات وحدانيته لان مطلب هل الشيء موجود مطلقا على
مطلب هل الشيء موجود بحال كذا على ما بين في المنطق واعلم ان من الموجودات موجودا واجب الوجود بذاته وجوده
غير مستفاد من غيره ووجود ما سواه مستفاد من وجوده وهذا هو الله سبحانه وتعالى والبرهان على هذه الدعوى

انه لا شك في ان موجودات كثيرة مثل السماء والارض والنبات والحيوان وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فنقول الوجود المعلوم
بالضرورة اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته وبيان الحصر هو ان ذلك الوجود اما ان يكون متعلقا بغيره
بل بذاته على معنى انه لا ينعدم بانعدام غيره والقسم الاول هو المعنى بالممكن لذاته والقسم الثاني هو المعنى بالواجب الوجود لذاته
فثبت الحصر فان كان واجب الوجود لذاته فقد وجدنا واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر
الى مؤثر وموجد يوجده ثم ذلك المؤثر ان كان واجب الوجود لذاته فقد حصل المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر
الى مؤثر ويعود الكلام فيلزم اما الدور واما التسلسل او الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته والدور والتسلسل
باطلان فتعين الانتهاء الى واجب وجود لذاته اما الدور فمعناه هو انه يحتاج الاول الى الثاني والثاني الى الاول اما بواسطة
واما بغير واسطة وهو باطل لانه لا يخلو اما ان يكون علة وجود كل واحد منهما هو وجود الاخر واما ان يكون علة وجود
الاول هو وجود الثاني وعلة وجود الثاني ليس هو وجود الاول بل جهة اخرى منه والاول باطل لانه يلزم ان يكون وجود كل
واحد منهما مقدما على وجود الاخر ثم كان الاول متاخرا عن الثاني والثاني متاخرا عن الاول اما بواسطة او بغير واسطة
كان الاول متاخرا عن المتاخر عن نفسه والمتاخر عن المتاخر فالاول متاخر عن نفسه اي يحتاج الى نفسه لكن ذلك محال
لان التاخر والاضافة امران اضافيان فلا يعقل الا بين اثنين فالامر الواحد بالاعتبار الواحد لا يعقل ان يكون متاخرا عن
نفسه واما ان كان وجود احدهما متوقفا على وجود الاخر ووجود الاخر غير متوقف على وجود الاول كان ذلك الاخر موجودا
بدون وجود الاول فيكون في وجوده غنيا عنه فلا يكون دورا فثبت بطلان الدور واما التسلسل فهو محال وذلك
لان العلة مؤثرة في وجود الشيء يجب ان يكون موجودا حال وجود الشيء والا لكان حصوله عنه حال عدمه وذلك محال
واذا ثبت هذا فلو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية كانت باسرها حاصلة معا ثم مجموعها اما ان يكون ممكنا
واما ان يكون واجبا ومحال ان يكون واجبا لان كل واحد منها ممكن والمجموع متعلق بكل واحد منها والمتعلق بالممكن
اولى بان يكون ممكنا فاذن ذلك المجموع ممكن والممكن لا بد له من مؤثر ثم المؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون كلها من حيث هو
كلها واما ان يكون كل واحد منها واما ان يكون واحدا منها واما ان يكون خارجا عنها ومحال ان يكون المؤثر في المجموع
كلها لان المجموع نفس تلك الآحاد فيلزم كون الشيء مؤثرا في نفسه وايضا يلزم كون المجموع واجب الوجود لذاته ومحال ان
يكون المؤثر كل واحد منها لانه اذا وجب بواحد منها استغنى عن غيره فلا يكون غيره مؤثرا ومحال ان يكون واحدا منها
لان العلة للجملة يجب ان يكون علة لآحادها والا امكن ان يحصل المجموع عند حصول علتها مع عدم حصول آحادها وذلك
محال واذا كان كذلك فلو كانت علة الجملة واحدا منها لزم ان يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال ولزم ان يكون
علة لعلته وهو الدور ومحال ان يكون المؤثر شيء خارج عن الموجودات لانه لا يعقل موجود خارج عن جملة الموجودات
اذ لو كان خارجا عنها لما كانت الجملة جملة بل كانت بعضا ونحن فرضنا ما جملة هذا خلف فثبت ان جميع الموجودات لا يمكن
ان يكون حاصلة من آحاد يكون كل واحد منها معلولة فاذن لا بد وان يكون واحد من تلك الجملة غير معلول البتة وحينئذ
يكون لكل واحد طرفا لا محالة فانه لو كان وسطا كان معلولا فثبت ان الموجودات موجود واجب الوجود لذاته واذ قد
وقعنا من تقرير برهان واجب الوجود لذاته فلنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله لا شك ان وجودا معناه لا شك ان موجودا
حاصل وانما حذف الجسم ان لوضوحه قوله وكل وجود فاما واجب واما ممكن فقد ذكرنا وجه الحصر فيه قوله فان كان واجبا

ممكنا فلا بد

فهو المطلوب معناه ان هناك الوجود المعلوم بلا شك ان كان واجبا لذاته فقد حصل المطلوب وان كان ~~ممكنا~~
له من مؤثر ولا بد ان ينتهي الى الواجب الوجود لذاته قوله وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمنها انه لا يمكن في
زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة بلا نهاية فقد ذكرنا ان برهان اثبات واجب الوجود لذاته لا يتم الا بابطال
التسلسل والدور فنقدم بيان ابطال التسلسل والتسلسل عبارة عن موجودات ممكنة لذواتها غير متناهية
يكون كل واحد منها مستندا الى الاخر فندعي ان هذا محال قوله لان جميعها اما ان يكون موجودا معا واما ان لا
يكون فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الاخر وبعد الاخر وهذا لا نمنعه اعلم
انهم يجوزون التسلسل في الامور التي ليست لها ترتيب بالطبع ولا بالوضع اما الامور التي ليست لها ترتيب بالطبع
ولا بالوضع اما الامور التي لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات او لها ترتيب في الوضع فانهم لا يجوزون اللاتناهي
فيها والصور ان يبرهن على ان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية التي علل ومعلولات لا بد وان يكون
موجودة معا قوله واما ان يكون موجودا معا ولا واجب الوجود فيها فلا يخلو اما ان يكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة
واجبة الوجود بذاتها واما ان يكون ممكنة الوجود باطل ان يكون واجبة الوجود لذاتها بما ذكر قوله ونقول لا
يجوز ان يكون للعلل عدد متناه وكل واحد منها ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالآخر الى ان ينتهي دورا لما فرغ
من ابطال التسلسل شرع في ابطال الدور وهو ان يكون امور ممكنة متناهية يكون الاول منها معلولا للثاني والثاني
معلولا للاول اما بواسطة او بغير واسطة قوله وسنفصل بيان المسئلة الاولى معناه وهو ان ما ذكرناه في ابطال
التسلسل لو صح ابطال الدور لان هذه الجملة المتسلسلة في موضوعات متناهية لا بد وان يكون موجودا معا وهي
اما ان يكون واجبة الوجود واما ان يكون ممكنة الوجود ومحال ان يكون واجبة الوجود لما ذكرناه واذا كانت
ممكنة الوجود فلا بد لها من مؤثر والمؤثر فيها اما نفسها او امر داخل فيها او خارج عنها ويتم الكلام كما ذكرناه
قوله ومحصله ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه هذا وجه آخر في ابطال الدور وتلخيصه هو انه حينئذ يكون
كل واحد منهما علة لوجود نفسه والعلة متقدمة على المعلول بالذات والمعلول متأخر عنها بالذات فيكون يكون
كل واحد منهما متقدما على نفسه ومتأخرا عن نفسه وذلك محال قوله وليس حال هكذا فانهما معا في الوجود وليس يتوقف
وجود احدهما لكون بعد الاخر اعلم ان هذا جواب عن سؤال يذكر ههنا وتقرير السؤال هو ان يقال الاضافيان كل واحد
منهما علة لوجود الاخر لانه يلزم من فرض وجود احدهما كان وجود الاخر قطعا ومن فرض عدم احدهما كان عدم الاخر قطعا
فوجب كون كل واحد منهما علة لوجود الاخر الجواب انهما معا في الوجود لان العلة الموجبة لهما توجدهما معا [illegible]
الشيء ونقول ايضا ان كل حادث فله علة مع حدوثه فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا واما ان
يكون يبطل بعد الحدوث بآنا والقسم الاول محال ظاهر الاحالة والقسم الثاني ايضا محال وذلك لان الآنات لا تتالى
وحدوث اعيان واحدة بعد الاخرى متناهية في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة توجب تتالي الآنات
وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي ومع ذلك فليس يمكن ان يقال ان كل موجود هو كذلك فان في الموجودات ما ثبت
باعيانها فلنفرض الكلام فيها فنقول ان كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في بقائه ويمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل
القالب في تشكيل الماء ويمكن ان يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر

المحدثة

المتخذ منه

~~هذا الصحيح~~ والمجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث فهو واجب ان يوجد ويثبت
لا بعلة في الوجود ولكن الحق ان ذاتها ممكنة في نفسها وان كان باشتراطها عدمها ممتنع الوجود وباشتراط وجودها واجب
الوجود وفرق بين ان يقال تعود ~~ذات الموجود واجب ومن ان يقال تعود ذات موجودا فانه واجب بذاته وبين~~
ان يقال انه واجب بشرط ما دام موجودا فالاول كاذب والثاني صادق بما بينا فاذن اذا اعترض هذا الشرط كانت
ذات الموجود غير واجب واعلم ان ما اكسبه الوجود وجوبا اكسبه العدم امتناعا ومحالا ان يكون العدم ممكنا ثم يكون
حال الوجود واجبا بل الشيء في نفسه ممكن ان يعدم ويوجد واي الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرطه دوامه ضروري
الحكم لا ممكنا ولم يناقض ذلك فان الامكان هو باعتبار ذاته والوجوب او الامتناع هو باعتبار شرط الحق به فاذا كانت
الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجبة بالغيره
الوجود بالذات بل بالغير بالشرط فلم يزل متعلق الوجود وكل ما احتيج فيه الى غيره وشرط فهو محتاج فيه الى سبب
فقد بان ان اثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمده بوجوده وان وجوده بنفسه غير واجب فليس لاحد من
المتطفلين ان يعترض علينا فيقول ان الامكان الحقيقي هو الكائن باحال العدم للشيء وان كل ما يوجد فوجوده ضروري
فان قبله ممكن فباشتراك الاسم فانه يقال لما كان لم الحصول يلحقه بالضروري الوجود فان العدم ايضا يجب ان
يلحقه بالضروري العدم ولا يحفظ عليه الامكان فانه كما انه متى كان موجودا كان واجبا ان يكون موجودا ما دام
موجودا كذلك متى كان معدوما كان واجبا ان يكون معدوما فقس من هذا ان المعلولات مفتقرة في بقاء وجودها
الى العلة الشرح هذه حجة اخرى على اثبات واجب الوجود لذاته وحاصله بعد التطويل هو ان يقال
ان كل حادث فهو محتاج الى علة في حدوثه وعلة في بقائه اما انه محتاج الى علة حالة الحدوث فلان الشيء اذا لم يكن
ثم كان يقضي صريح العقل بانه لا بد له من موجد يوجده واما انه محتاج الى علة حال بقائه فلان المؤثر ذلك المؤثر
اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته ويعود الكلام الى البرهان الاول ارجع الى شرح الفاظ الكتاب
استخراجا للفوائد قوله ونقول ايضا ان كل حادث فله علة مع حدوثه من العقلاء من زعم ان مجرد الحدوث علة الحاجة
الى المؤثر قال والعلم ضروري ومنهم من رجع الى طريقة الامكان وقال كل محدث ممكن لذاته وكل ممكن [illegible] انه
محتاج الى المؤثر وكل محدث محتاج الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث معناه ان كل حادث
يحدث اما ان يبطل مع حدوثه واما ان يكون بعد الحدوث لا يتصل زمان واما ان يبقى بعد الحدوث زمانا
والقسم الاول محال لاستحالة احتياج الموجود الى الامكان لازم للممكن فاذن يكون هذا ممكنا حال البقاء والممكن محتاج
الى المؤثر فاذن الباقي حال بقاءه والعدم معا والثاني محال والا لزم تتالي الآنات وقد ثبت بطلانه فانحصر الحق هو
القسم الثاني على ان العلم الضروري حاصل بان من الموجودات ما هي باقية باعيانها فلنفرض الكلام فيها قوله فنقول كل
حادث فله علة في حدوثه وعلة في بقائه قد ذكرنا البرهان على هذه الدعوى قوله ويمكن ان يكونا ذاتا واحدة معناه
ان علة الحدوث قد يكون ذاتا واحدا وقد يكون ذاتين مختلفين اما الاول فمثل القالب في تشكيله للماء لان القالب يحدث
الشكل في الماء ويبقيه واما الثاني فمثل الصورة الصنمية فان محدثها الصانع ومبقيها يبوسة جوهر العنصر المحدث منه
واعلم ان في هذه الكلام فائدة وذلك لان القائلين بعدم احتياج الباقي الى المؤثر حالة بقاءه يتمسكون بمثال وذلك هو

المتخذ منه

هذا لصحة الجواز ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث فهو واجب ان يوجد ويثبت (والثبات)
لا بعلة في الوجود ولكن الحق ان في انها ممكنة في نفسها وان كان باشتراطها عدمها ممتنع الوجود وباشتراط وجودها واجب
الوجود وفرق بين ان يقال نعوذ زيد الموجود واجب وبين ان يقال نعوذ زيد دام موجودا فانه واجب بذاته وبين
ان يقال انه واجب بشرط ما دام موجودا فالاول كاذب والثاني صادق بما بينا فاذن اذا لم يتعرض لهذا الشرط كان
ثبات الموجود غير واجب واعلم ان ما اكسبه الوجود وجوبا اكسبه العدم امتناعا ومحالا ان يكون الشيء لعدم ممكنا ثم يكون
حال الوجود واجبا بل الشيء في نفسه ممكن ان يعدم ويوجد واي الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرطه دوامه ضروري
الحكم لا ممكنا ولم يناقض ذلك فان الامكان هو باعتبار ذاته والوجوب او الامتناع باعتبار شرط لاحق به فاذا كانت
الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجبة
الوجود بالذات بل بالغير بالشرط فلم يزل متعلق الوجود وكل ما احتيج فيه الى غيره شرط فهو محتاج فيه الى سبب (الغير)
فقد بان ان اثبات الحادث وجوده بعد الحدوث بسبب بقاء وجوده وان وجوده بنفسه غير واجب ليس لاحد من
المتطفلين ان يعترض علينا فيقول ان الامكان الحقيقي هو الكائن بحال العدم للشيء وان كل ما يوجد فوجوده ضروري
فان قيل له ممكن فباشتراك الاسم فانه يقال كيف كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود فان العدم ايضا يجب ان
يلحقه بالضروري العدم ولا يحفظ عليه الامكان فانه كما انه متى كان موجودا كان واجبا ان يكون موجودا ما دام
موجودا كذلك متى كان معدوما كان واجبا ان يكون معدوما فقد تبين من هذا ان المعلولات مفتقرة في بقاء وجودها
الى العلة. الشرح هذه حجة اخرى على اثبات واجب الوجود لذاته وحاصله بعد التطويل ان يقال
ان كل حادث فهو محتاج الى علة في حدوثه وعلة في بقائه اما انه محتاج الى علة حال الحدوث فمن اراد الشيء اذا لم يكن
ثم كان يقضي صريح العقل بانه لا بد له من يوجده واما انه محتاج الى علة حال بقائه فمحتاج الى المؤثر … المؤثر
اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته ويعود الكلام الى البرهان الاول ارجع الى شرح الفاظ الكتاب
استخراجا للفوائد قوله ونقول ايضا ان كل حادث فله علة مع حدوثه من العقلاء من زعم ان مجرد الحدوث علة الحاجة
الى المؤثر قال والعلم ضروري ومنهم من رجع الى طريقة الامكان وقال كل محدث ممكن لذاته وكل ممكن … انه
محتاج الى المؤثر وكل محدث محتاج الى المؤثر مراده فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث معناه ان كل حادث
يحدث اما ان يبطل مع حدوثه واما ان يكون بعد الحدوث بلا فصل زمان واما ان يبقى بعد الحدوث زمانا
والقسم الاول محال لاستحالة امتناع الموجود لان الامكان لازم للممكن فاذن يكون هذا ممكنا حال البقاء والممكن محتاج
الى المؤثر فاذن الباقي في حال بقائه والعدم معا والثاني محال ولانه لزم منه تتالي الآنات وقد ثبت بطلانه فاذن الحق هو
القسم الثاني على ان العلم الضروري حاصل بان من الموجودات ما هي باقية باعيانها ولنفرض الكلام فيها فقوله فنقول كل
حادث فله علة في حدوثه وعلة في بقائه فقد ذكرنا البرهان على هذه الدعوى قوله ويمكن ان يكونا واحدا معناه
ان علة الحدوث قد يكون في اناء واحد وقد يكون في اثنين مثال الاول تشكيل القالب بشكله للماء لان القالب يحدث
الشكل في الماء ويبقيه واما الثاني فمثل الصورة الصنمية فان محدثها الصانع ومبقيها يبوسة جوهر العنصر المحدث منه
واعلم ان في هذا الكلام فائدة وذلك لان القائلين بعدم احتياج الباقي الى المؤثر حالة بقاءه يتمسكون بمثال وذلك هو

ممكنا فلا بد

فهو المطلوب معناه ان في تلك الوجود المعلوم بلا شك ان كان واجبا لذاته فقد حصل المطلوب وان كان ممكنا فلا بد
له من مؤثر ولا بد ان ينتهي الى الواجب الوجود لذاته قوله ونقول في ذلك فانا نقدم مقدمات نعرف ذلك انه لا يمكن في
زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة بلا نهاية فقد ذكرنا ان برهان اثبات واجب الوجود لذاته لا يتم الا بابطال
التسلسل والدور فنقدم بيان ابطال التسلسل والتسلسل عبارة عن موجودات ممكنة لذواتها غير متناهية
يكون كل واحد منها مستندا الى الاخر فندعي ان هذا محال قوله لان جميعها اما ان يكون موجودا معا واما ان لا
يكون …

قاله مولانا صح
وقد بينا في كتبنا المنطقية ان اشتراط العلم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح
وان يحمل حده للممكن بل هو امر متفق عليه للممكن في احوال وبينا
ان الموضوع ليس ضروريا لانه موضوع بل ان شرط شرطا دائما وكذا الموضوع
والمحمول او العلة والسبب لا العين الوجود فينبغي ان نتأمل ما قلناه في الكتب
المنطقية لتعلم ان هذا الاعتراض غير لازم فان نظرنا هنا هو في الواجب
لذاته والممكن لذاته صح

٢٩٦

… ان العلة الموجودة لها يوجد بها معا فا…
الشيخ ونقول ايضا ان كل حادث فله علة مع حدوثه فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا واما ان
يكون يبطل بعد الحدوث بآناء (بلا فصل زمان واما ان يكون بعد الحدوث) والقسم الاول محال ظاهر الاستحالة والقسم الثاني ايضا محال وذلك لان الآنات لا يتتالى
وحدوث اعيان واحدة بعد الاخرى متتالية في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة يوجب تتالي الآنات
وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي ومع ذلك فليس يمكن ان يقال ان كل موجود هو كذلك فان في الموجودات باقية
باعيانها فلنفرض الكلام فيها فنقول ان كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ويمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل
القالب في تشكيله الماء ويمكن ان يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر
المحدث منه

هو ان المناسق بدون البنا فلو كان الباني محتاجا الى علة حال بقاه لما كان الامر كذلك الجواب ان البنا ليس علة لبقا الشكل
وانما هو علة لحدوثه واما بقاه فالعلة فيه يبوسة المادة التي اخذ منها البنا وهي باقية لو صب لك السوسه بالكلية
لما بقي البنا قوله ولا يجوز ان يكون الحادث باقي الوجود بعد حدوثه بذاته معناه ان الباقي بعد حدوثه ممكن الوجود
لذاته فان قيل لم لا يجوز ان يصير بعد الوجود واجب الوجود فان الموجود حال كونه موجودا واجب وجوده اذ لا يمكن فرض
عدمه مع وجوده فنقول انه ممكن لذاته باعتبار ذاته وان كان باعتبار عدمه ممتنع الوجود وباشتراط وجوده واجب
الوجود ولا يلزم من كونه واجب الوجود ما دام موجودا ان يكون واجب الوجود لذاته فالممكن ما دام ذاته تلك الذات
لم يكن واجب الوجود بالذات وانما يجب وجوده بالغير والشرط وكل ما كان كذلك فيحتاج الى سبب فان قيل كما ان الحد
فالوجود له واجب والممكن الحقيقي انما يكون حال العدم فنقول ان كان فنقول ان كان الوجود بجعله واجب الوجود بذاته
فالعدم ايضا بجعله واجب العدم لذاته ويلزم نفي الامكان الخاص وذلك محال قال الشيخ وكيف وقد
بينا انه لا تاثير للعلة في العدم السابق فان علته عدم العلة ولا في كون هذا الوجود بعد العدم فان هذا يستحيل
ان لا يكون هكذا فان الحادثات لا يمكن ان يكون لها وجود الا بعد عدم فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن في
ذاته لا شي من كونه بعد عدم او غيره لك فيجب ان يدوم هذا التعلق فيجب ان يكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته
من حيث وجوده الموصوف مع المعلول فاذا اتضح هذه المقدمات فلا بد من واجب الوجود وذلك لان الممكنات اذا اوجدت
وجودها كان لها علل لبقا الوجود ويجوز ان يكون تلك العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث
ويجوز ان يكون عللا اخرى لكن مع الحادث لا محالة الى واجب الوجود اذ قد بينا ان العلل لا تذهب الى غير النهاية
ولا بد من هذا في ممكنات الوجود التي لا يعرض حادثة اولى واظهر الشرح هذا حجة على ان الباقي حال بقاه
يحتاج الى الموثر وتلخيصه انه لا شك ان الحادث حال حدوثه محتاج الى الموثر والحادث له عدم سابق ووجود مسبوق
بالعدم ولا لعدم السابق لا تاثير للعلة فيه وكذلك ايضا مسبوقية الوجود بالعدم فان هذا الوجود واجب ان يكون بعد
العدم فاذن المتعلق بالعلة نفس الوجود الممكن في ذاته فوجب ان يدوم هذا التعلق بدوام الوجود فاذن الممكنات
حال بقائها علل باقية معها ولا بد من انتهاء تلك العلل الى الواجب الوجود لذاته قطعا للدور والتسلسل قال
الشيخ فان تشكك متشكك وسال وقال انه لما كان انما يبقى الممكن الحادث بعلة وتلك العلة لا يخلو اما ان يكون علة
لبقائه او حدث كونها علة لبقائه فان كان اما علة لبقائه وجب ان لا يكون الممكن حادثا وان حدث كونه علة لبقائه محتاج
ايضا كونه علة لبقائه والنسبة التي له اليه الى علة اخرى لبقائه دون العلة المحدثة لهذه النسبة فان النسبة التي منها قد كان
سبب ما يجب ان يدوم وبقي بسبب والكلام في الاخرى كالكلام في الاولى فهذا بعينه يوجب وضع العلل الممكنة الحادثة معا
بلا نهاية فنقول في جواب هذا انه لو لا سبب شي يتغير من شانه لك الشي ان يكون حدوثه لا بان ذاته على سبيل الحدوث
والتجدد على الاتصال فلم يمكن هذه العلل المحدثة دائما على الاتصال من غير ان يوضع له علل مثبتة لكان يلتزم منه اثبات علل
محدثة ومثبتة الى علل اخرى في زمان آخر متناقض تلك او يزيد عليها تاثيرا حادثا من غير تنازع آنات بل مع بعضها كل علة
ومعلول وسياتيك الى الغير لكان هذا الاعتراض لازما فاما ما هذا الشي فهو الحركة وخصوصا المكانية وخصوصا
المستديرة وانما وجودها من حيث هو قطع مسافة ان يكون منها شي بعد شي يكون ولا يكون في شي من الآنات منها شي موجود ويكون
كان

أ...... بالاتصال المسافة واما ما سببه فاسبابه ثلث طبع وارادة وقسر فلنبدا بتفهيم حال الطبيعة منها فنقول
انه لا يصح ان يقال ان الطبيعة المجردة سبب لشي من الحركات بذاتها وذلك لان كل حركة فهي زوال عن كيفية او كم
او ان او جوهر او وضع ولحوال الاجسام بل الجواهر كلها اما احوال منافية واما احوال ملائمة والاحوال الملائمة لا تزول
عنها الطبيعة والا فهي متروكة عنها بالطبع لا مطلوبة فاذن الحركة الطبيعية هي الى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة
فاذن الطبيعة نفسها ليست يكون علة حركة ما لم يقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية درجات
قرب وبعد عن الحال الملائمة وكل درجة تتوهم من القرب والبعد اذا بلغها العلة عندها الحركة بعدها فيكون تلك
الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعة في حالة غير ملائمة في درجة موصولة اليها بالحركة وبما سلف من تلك الحركة
علة بوجه ما او شرط علة بما يقع في الحركة المتجددة التي من ذلك الحد الموصول اليه بالحركة ويكون الطبيعة علة للرد
الى الحال الطبيعية وتكون المسافة شرطا تصير معه الطبيعة علة لتلك الحركة بعينها من حيث ان كون الطبيعة
لم غرب فيكون هذه العلة والمعلول معا دائما ويحدث كل وقت استحقاق آخر واما الحركة الارادية
فان عللها امور ارادية ثابتة واحدة كانها كلية اي نحو الحول العرض الذي يحصل في التصور او لا فهو محفوظ واحد بعلة ثابتة
بعينه وارادة بعد ارادة بحسب تصور بعد تصور وابن بعد ابن تتبعه تغير حركة بعد حركة ويكون كل ذلك على سبيل
التجدد لا على سبيل الثبات ويكون هناك شي واحد ثابت دائما وهو الارادة الثابتة الكلية كما كانت الطبيعة
هناك واسبابا متجددة هي تصورات جزئية وارادات مختلفة كما كانت هناك احوالا ما ت مقادير في القرب والبعد
ويكون جميعها على سبيل الحدوث ولو لا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن
ان يكون حركة فانه لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة امر ثابت وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد لا يكون مبدا قريبا
لحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شانها ان يتجدد فيها الارادة ويتخيل الآنيات الجزئية وهذا هو النفس وان
العقل المجرد ان كان مبدا الحركة يجب ان يكون مبدا امريا او معينا او مشوقا او شيئا مما اشبه هذا واما مباشرا
للتحريك فكلا بل يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شانه ان يتغير مما يحدث فيه ارادة بعد ارادة على الاتصال
وقد اشار المعلم الاول في كلامه في النفس لما اصل يشفع به في هذا المعنى اذ قال ان لذلك اي للعقل النظري
الحكم الكلي واما لهذا فالافعال الجزئية والتعقلات الجزئية اي العقل العملي وليس هذا في اراداتنا فقط بل وفي الارادة
التي يحدث عنها حركة السماء هذا واما الحركة القسرية فان كان المحرك يلازمها نقلها حركة المحرك في نقله وعلة عللها
احوال طبيعية او ارادية فان كل قسر ينتهي الى طبيعة او ارادة وان كان المحرك لا يلازمها بل كان التحريك على سبيل
دفع او نحو فعل آخر مما يشبه هذا فالراي الحقيقي الصواب في ذلك هو ان المحرك يحدث في المتحرك قوة محركة
الى جهة تحريك غالبة قوته الطبيعية فان المتحرك يحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانا يتحد لو امعاوقة القوة
الطبيعية واستمدادها من مصاكة الهواء اذا المكان او غير ذلك مما يحرك فيه مددا يوهن القوة الغريبة حينئذ تستولي
القوة الطبيعية ويحدث حركة مايلة من تجاذب القوتين احدهما الى جهة القوة الطبيعية ولو لا حال مصادمة المتوسط
وكسر للقوة الغريبة لكانت القوة لا تستولي عليها البتة الا بعد بلوغها الغاية التي توجهها ساهي كل قوة جسمانية
وكل قوة محركة على الاستقامة وسكونها في تلك الغاية لان هذه الحركة تطلب ذلك السكون فاذا ابطل الميل

والدافع الحادث عن تلك القوة نموا فاتها مكانها المطلوب عادت القوة الطبيعية الى فعلها اذ وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها
او باسباب اخرى وانما حكمنا بهذا الحكم لان القوة الغريبة لولا انها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها ثم لا يجوز
ان يستحيل المغلوب غالبا والغالب مغلوبا الا بورود سبب على احدهما او كليهما ومحال ان نتوهم ان القوة العرضية تبطل
بذاتها فلا يجوز ان يكون شي من الاشيا يبطل بذاته او يوجد بذاته بعد ان يكون له ذات ثبتت ويوجد فالقوة اما الطبيعية
تعود غالبة على القوة العرضية بمعاون ينضم اليها وذلك المعاون معاوقة بعد معاوقة يكون لمقاومة ما يحرك فيه يكون
كذلك تاثير في القوة الغريبة بعد تاثير وقد اشبعنا الكلام في هذا حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الاحوال كلها فان القوة
٢٩٥ القسرية حالها في ايجاب الحركة بحدود الايون عليها حال الطبيعة الى ان يبطل فان قال لنا ترى الماء يبطل حرارته المستفادة
بذاتها لا انها عرضية فانا نقول له كلا بل ان الحرارة انما ثبتت قوتها في الماء لحضور علتها المحددة لعوتها دائما فاذا
بطلت علتها الحرارة برد الهواء او القوة المبردة في الماء فابطلاها وكانا قبل كلاهما يعجزان عن ابطالها بسبب العلة
المسخنة الحاضرة المحددة دائما وانما يسخونه ويسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء فقد بان اذن ان شيئا بذاته لا على سبيل
الحدوث وهو الحركة وان لو علة انما يكون علة بالفعل لتجدد بعد تجدد يعرض في حالها على الاتصال او يكون لها ذات
باقية بالعدد متغيرة الاحوال فلولا انها متغيرة الاحوال لما يحدث عنها تغير ولولا ان لها ذاتا باقية لم يحدث عنها
اتصال التغير وعلى انه لا بد للتغير من حامل باق وكان تغير المؤثر حيث ثرا بعد المتاثر فقد انكشف الشبهة المسؤول عنها
اذ الظاهر ان علل سائر الحادثات ينتهي الى علل او الى ما ناسبها الا الذات مبدلة الاحوال بدائما يكون سبب كل
ما يتجدد بتلك الذات الباقية مع الحال المعلولة لتلك الذوات بسبب امر اخر موديا الى المولد الثابتة التي بصحب الذوات بما لحال
علة لما يجدد ثانيا ولا باس ان يكون الشي الواحد علة لنفسه ومعلولا من حيثين وان يكون حال فيه علة لحال
وهذا ان ثابتة ونسبة متبدلة والنسبة الباقية مثل وجود الشمس فوق الارض لكون النهار او زوال العشا فان معنى ان
الشمس فوق الارض واحد في جميع النهار وان كان على سبيل تغير واستقال من مكان الى مكان فيكون عام النسبة
الواحدة يتغير معها امر ما ولكن النسبة المتجددة انما ادت الى علة متادية لعلة بقائه موجب فساد وليس يعكس فليس
كل تجدد يبلغ ان ينتهي المنفعل الى علة مصادفة لعلة ثابتة بل يكون في ذلك اذا اوصل بينهما بعد ثابت منهما والى ان
يصل احدى العلتين للاخرى المعدة اياها فيكون ثابتة موجودة وبذلك يحفظ نظام الاكوان والاستحالات
وما يجري مجراها فقد بان ايضا من هذا انه لا بد في اتصال الكون من حركة متصلة ولا تتصل غير المكانية والوضعية
المكانية غير المستديرة فان كان كون ما كانت حركة متصلة لا محالة الشرح هذا سوال على قولهم ان الممكن
الحادث لا بد له من علة وجواب عنه اما سوال فهو انه لو كان الممكن الحادث له علة في ثبوته فتلك العلة اما ان
يكون علة لثبوته دائما وجب ان يكون المحدث دائما دائما فلا يكون حادثا وقد فرضنا حادثا هذا خلف وان حدث
كونه علة لثبوته افتقر ذلك الى علة اخرى والكلام فيها كما في الاولى فيلزم حدوث علل معلولات لا نهاية لها اما
دائما كل واحدة منها سابقة على الاخرى مستندة اليها وذلك يبطل بما ذكرتم والجواب هذا الحوادث مستندة الى
علة قديمة وتتوقف فيضانها عن تلك العلل القديمة على حدوث امور يكون كل متقدم منها مقربة لتلك العلل المؤثرة
الى المتاخر وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية وبيان ذلك ان الحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت
قديمة

قديمة لزم قدمها من قدم اسبابها لانه لو لم يوجد تلك الحوادث عند وجود اسبابها لكان وجودها عند تلك الاسباب ممكنة
فلا يكون السبب سببا هذا خلف واذا كانت عللها حادثة لزم التسلسل لان الكلام في عللها كالكلام فيها وذلك التسلسل
اما ان يكون البعض وهو محال لما بينا واما ان يكون على التعاقب بان يكون البعض متقدم البعض ثم تلك الامور اما ان يكون
حوادث متفاصلة ابد الوجود او زمانية الوجود والاول محال لانه يلزم منه تالي الانات وهو محال فتعين الثاني ان يكون
تلك الامور زمانية الوجود متتالية وهي الحركة فثبت ان الحوادث لا تحدث الا بالحركة وتحقيقه انه اذا حدث في جسم امر لم يكن
فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى الجسم نسبة لم يكن ابتدا من حركة توجب قربها بعد بعد او بعد قرب او ارتفاع او مماسة وتحفظ
بذلك اتصال الحوادث وزيادة التحقيق بوجه ان العلة قد يكون معدة وقد يكون موثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول
لانها غير موثرة في المعلول بل هي مقربة للمعلول الى حيث يمكن صدوره عنه واما الموثرة فانه يجب ان يكون مقارنة للاثر ومثال
٢٩٦ ذلك من الحركات الطبيعية هو ان الثقل في هويته لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتها سببا لاستعداده
لان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والموثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا انتها الجسم المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك
الحد لاستحال وجود تلك الحركة منه لما تحرك الى ذلك الحد الممكن وجود تلك الحركة منه فالحركة السابقة وهب الثقل
من تلك الحركة بعد بعده منها من الحركات الارادية ان من اراد الذهاب الى الحج ارادة كلية فان تلك الارادة الكلية سبب
لحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحد منها معدة الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويكون
انتهاوه الى ذلك الحد سببا لان يحدث قصد اخر جزئي الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والموثر في تلك القصود
الجزئية المتتالية وهو الموثر في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع الحوادث واذا عرفت هذا فنقول ان
لهذه الحوادث سببا قديما ان لنا هو الواهب للصور ومن قضيته موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض
وذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما يحصل بواسطة الحركات والعوارض حتى يكون كل سابق علة لان يستعد المادة لقبول اللاحق
فاذن لا يمكن ان يحدث شي من الاشيا الا بواسطة حركة توجب لعلة الى المعلول وتلك الحركة حادثة فلا بد قبلها من حركة
اخرى فاذن لا بد عن وجود حركات لا بداية لها زمانا وانما اشتد من حيث استنادها الى خالقها على سبيل الابداع
للحركات المعينة لها بذاته زمانا فاذن لا بد من حركة مستديرة هذا هو الكلام الملخص في هذا الباب ولنرجع الى شرح الفاظ
الكتاب قوله فان سلك مسلك وسال فقال انه لما كان نسبة الممكن الحادث معلله الى قوله وجب وضع العلل المتممة الحادثة
معا بلا نهاية هذا سوال على برهان ابطال التسلسل وقد لخصناه قوله فنقول في جواب هذا انه لولا سبب شي من حال
ذلك الشي ان يكون بلا اسباب او باسباب على سبيل الحدوث الى قوله لكان هذا الاعتراض لازما اعلم هذا الجواب
مقتله وتلخيصه ان نقول هذا السوال انما يلزم ان لو لم يكن لحدوث الحوادث سبب قريب لحدوث متصل غير مركب من
اجزاء لا تتجزى لكن لها سبب قريب على هذه الصفات وهي الحركة المستديرة وايضاح هذا الكلام هو ان السبب القريب لحدوث
الحوادث لا بد وان يكون حادثا اذ لو كان قديما لزم من قدمه قدم الحوادث لانها لو عدمت عند وجود سببها
لما كان السبب سببا هذا خلف فثبت ان السبب القريب للحوادث يكون حادثا والكلام فيه كما في الاول فيلزم اسباب متسلسلات
لا نهاية لها ثم حصولها على سبيل التعاقب وهو ان يتقدم البعض منها للبعض ثم هي اما ان يكون حوادث متفاصلة
ابدية الوجود او زمانية الوجود ومحال ان يكون متفاصلة ابدية لانه يلزم منه تالي الانات واتصالها لما بها اذا كان امورا متفاصلة

الكون السابق واجب انتهاؤها الى اللاحق ولا يكون علة له وقد قررنا كذلك هذا هذا الخلف فاذن هي امور متتالية الوجود متسلسلة
وهي الحركة فثبت ان الحوادث لا تحدث الا بالحركة وتحقيقه انه اذا احدث في جسم امر لم يكن فلابد من حركة توجب قربا بعد
بعد ما بعد قرب او موازاة او مسامتة وتحفظ بذلك اتصال الحوادث وزيادات التحقيق فيه ان العلة قد يكون موثرا وقد
يكون معدا اما الموثر فلا يجوز تقدمها على المعلول اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير موثرة بل هي مقربة للمعلول
الى حيث يمكن صدوره عن العلة واذا ثبت هذا فنقول للحوادث سببا قديما ازليا وهو الواجب للصدر لكن فيضه موقوف
على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد لم يكن حاصلا فحصوله يكون بواسطة تقريب المعلول الى
العلة وتمام تقرير هذا الجواب قال الشيخ واذا ثبت واجب الوجود فنقول انه بذاته عقل وعاقل
ومعقول اما انه معقول الماهية فلانك تعرف ان طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة آل الوجود بما هي كذلك غير
ممتنع عليها ان تعقل فانما يعرض لها ان لا تعقل اذا كانت في المادة مع عوارض المادة فانها من حيث هي كذلك محسوسة ٢٩٧
او متخيلة وظهر فيما سلف ان تلك الوجود اذا جرد عن هذا العائق كان وجودا وماهية معقولة وكل ما هو بذاته مجرد
عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول والاول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة فهو بما هو مجرد عقل
وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي
ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء هو معقول الشرح لما فرغ من اثبات واجب الوجود
لذاته شرع في اثبات صفاته فمنها انه تعالى عاقل وعقل ومعقول وهذه المفهومات الثلثة واحدة وملخص هذا الكلام ان
ان طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لا يمتنع عليها ان يكون معقولة اذ لو امتنعت عليها كونها معقولة انما كان باعتبار كونها
في المادة وعوارض المادة واذا جرد الوجود عن المادة وعوارضها فيكون بما هي هوية مجردة عقل وبما هويته المجردة لذاته
معقول وبما انه له هوية مجردة هو عاقل لان العاقل هو الذي له ماهية مجردة والمعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء
فاذن كونه عاقلا ومعقولا وعقلا ليس بذاته قال الشيخ وليس في شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء
مطلقا والشيء مطلقا اعم من هو كما ستوضح فالاول لان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول
وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان الماهية المجردة هي لشيء هو
ذاته وكل من يتفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب ان يكون شيئا اخر بل نوع اخر
من البحث يوجب ذلك ولذلك لم يمتنع ان يتصور ان شيئا يتحرك لذاته الى وقت ان اقام البرهان على امتناعه ولم يكن
نفس تصور المتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلا شرط انه اخر او هو والمحرك يوجب ان يكون
له شيء متحرك بلا شرط انه اخر او هو ولذلك المضافات تعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة فانا نعلم يقينا ان لنا
قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي تعقل هذا المعنى هي هذه القوة نفسها فيكون هي بعينها تعقل ذاتها
او تعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم تتسلسل الكلام الى غير
النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان المعقولات لا يوجب ان يكون معقول شيء اخر وبهذا تبين
انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء اخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ما ماهيته مجردة يوجد للشيء
فهو معقول اذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها ايضا تعقل اي ماهية مجردة تعقل بها او لا تغاير فيها فقد

لك ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين
الا اعتبار ان له ماهية مجردة هي ذاته وان ماهية مجردة ذاته له وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل
شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة الشرح هذا جواب عن سوال سائل يقول
كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء اخر مغاير له فاجاب عنه بانه ليس شرط كون الشيء عاقلا او معقولا
ما ذكرتم بل الشرط ان يكون ماهيته المجردة عند شيء مطلقا وهو اعم من كونها عند شيء اخر فان الكون عند الشيء اعم من الكون
٢٩٨ عند اخر هذا حاصل هذا التطويل وارجع الى شرح اللفظ قوله وليس في شرط هذا الشيء ان هو او اخر بل شيئا مطلقا معناه انه
ليس شرط كون الشيء عاقلا ان يكون عنده ماهية مجردة هو او غيره بل اعم منهما وهو الشيء المطلق قوله فالاول لان له ماهية
مجردة لشيء هو عاقل هذا قد سلف ذكره قوله وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا والمقصود منه الاستدلال
على انه ليس من شرط كون الشيء عاقلا ومعقولا ان يكون شيء اخر مغاير وذلك ان كون الشيء عاقلا يقتضي متحركا ولا يقتضي ان
ذلك شيئا اخر الا بدليل منفصل ولو كان نفس تصور المحرك يقتضي ذلك لما احتيج في امتناعه الى البرهان وايضا فانا نعلم ان لنا
قوة بها الاشياء فالعاقل لتلك القوة اما ان يكون نفسها واما ان يكون قوة اخرى ادى ذلك الى التسلسل وان كان نفسها
كان العاقل والمعقول شيئا واحدا هذا ملخص هذا الكلام وباقي الكلام مكرر قال الشيخ ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء
فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة برية عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال
والبهاء المحض وهو مبدا كل اعتدال لان كل اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما
يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وملائمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدا
ذلك ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا
فالمدرك اجمل واشرف ذاتا واحب للقوة المدركة اياها والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود هو الذي تعقل
ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته
اعظم عاشق ومعشوق واعظم ملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس بالملائم
والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل المدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون
ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه المعاني اسامي غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها الشرح
المراد من هذا الكلام اثبات اللذة والعشق وتلخيصه ان لا كمال ولا جمال ولا بهاء فوق ان يكون للماهية امور احدها ان
يكون عقلية محضة ومعناها ان يكون برية عن المادة وعلائقها وثانيها ان يكون خيرا محضا ومعناه ان يكون برية عن
انواع النقص والشر ومنها ما يكون واحدة من كل جهة مبدا الكل جيد وواجب الوجود لذاته كذلك لانه مجرد عن المادة
وعلائقها وخير محض لان كون الشيء خيرا اما ان يكون راجعا الى ذاته وافعاله وكذلك كونه شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته
او الى افعاله اما الخيرية العائدة الى ذات الشيء فمعناه ان كل كمال وجمال يمكن حصوله له يكون حاصلا له بالفعل والشر
ما يقابله وواجب الوجود لا شك انه واجب في ذاته وصفاته وافعاله فلا كمال ولا جلال يمكن حصوله له الا وهو واجب الحصول
له فواجب الوجود له الكمال والجمال والبهاء وهو المنتهى لكل كمال وجمال وادراك الكمال والجمال محبوب لذاته وكلما كان الادراك
اقوى والمدرك اكمل واجمل كانت المحبة والعشق واللذة اتم واكثر فواجب الوجود لذاته اذا ادركت ذاته بذاته اكمل انواع

الادراك وذاته في غاية الكمال والجمال يلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اتم انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته اعظم
عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي التي اطلقنا فمن استنكرها استعمل
غيرها قال الشيخ ويجب ان تعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل
يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة
التي تجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة بينهما الشرح لما ذكر ان مبدا ادراك
الكمال والجمال اما الحس واما الخيال واما الوهم واما الظن واما العقل اثبت ههنا ان الادراك العقلي اقوى من الادراك
الحسي واتم بوجوه احدها ان العقل يدرك الامور الباقية وثانيها ان العقل يدرك الكليات ولا كذلك الحس فانه يدرك الامور
المتغيرة والجزئية وثالثها ان الادراك العقلي يتحد به ويصير هو هو ورابعها ان العقل يدرك الشيء بكنهه وكان غاص في ماهية
المدرك يعرف اجناسه على اختلاف مراتبها والفصول على اختلاف مراتبها ويميز حقيقة كل واحد منها عن الاخر ولا كذلك ٢٩٩
الحس فانه لا يدرك الا ظاهر المحسوس ولما اثبت هذه المقدمة انتج منها ان اللذة التي لنا من ادراك الملائم فوق اللذة
التي يكون لنا من ادراك ما يلائمها ولقائل ان يقول انه اثبت فيما تقدم ان الاتحاد محال [illegible] ذكر ان ادراك العقل للمعقول
يتحد به قال الشيخ لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض كما ان المريض
لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض وكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن فانا لا نجد اذا حصل لقوتنا العقلية
كمالها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا
وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذيذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول
نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذا المعنى بعد الشرح هذا جواب عن سؤال يقال في هذا المقام
وهو ان ادراك المعقولات لو كان موجبا للذة فلم لا يحصل لنا اما المانع وهو اشتغالنا بتدبير البدن في الموجب للذة
حاصل الامر لنا اما المانع ثم ضرب لذلك مثلا وهو المريض الذي يتاذى بالحلو ولا يلتذ به فان ادراك الحلاوة موجب
اللذة الا ان استيلاء الخلط المر لذلك المريض عائق عنها قال الشيخ واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات
الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود
معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق لذيذ شعر بذلك او لم يشعر الاولى ان يذكر هذه الكلمات في بحث المعاد
الروحاني فالاولى ان يوخر شرحها الى ذلك الموضع قوله فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق
لذيذ شعر او لم يشعر هذا انتاج الفصول المتقدمة قال الشيخ وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء
من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من
كل جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه
تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنبين مبدا كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها وبوجه اخر الشرح
لما اثبت ان واجب الوجود لذاته عاقل للاشياء اثبت ههنا ان عاقليته للاشياء غير مستفادة من الاشياء فاما ان يكون
عاقليته للاشياء متقومة لذاته واما ان يكون عارضة له وكيف ما كان فلا يكون واجب الوجود لذاته من كل جهة وما بها

لوكان

[margin:] بكنهه — بالفعل — عقليا — بحده — والجمالات الحقيقية واللذيذات — لهاء — التعبير

[illegible]

لو كان عاقليته للاشياء مستفادة منها لكان له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه [illegible] انه
لمبدا للموجودات وانه عاقل لذاته والعلم بالعلة من حيث هي علة علة العلم بالمعلول فيلزم من علمه بذاته علمه
بالاشياء قال الشيخ ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها
معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك بما هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه
شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة
الشرح لما اثبت ان الواجب لذاته عاقل للاشياء من ذاته اراد ان يبين ان الواجب علمه
بالجزئيات المتغيرة وادعوا انه عاقل بهذه المتغيرات من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا لانه لو عقل كون شيء
موجودا فاذا عدم ذلك الشيء فاما ان يبقى عاقلا له لكونه موجودا او لا يبقى فان بقي يكون ذلك جهلا وان لم
يبق يلزم كون الواجب لذاته متغيرا وذلك محال على الواجب لذاته قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي لما اثبت ان واجب الوجود لذاته غير عاقل للجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة اراد ان يبين كيفية
كونه عاقلا لها فادعى انه عاقل لها على وجه كلي بحيث لا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض قال الشيخ واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدا كل موجود عقل
اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا
فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها
فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما بينهما من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون
مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات فان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص
او حال متشخصة لو اخذت بتلك الحال ايضا كانت ايضا بمنزلتها لكنها كما انك اذ تعلم ان الحركات السماوية كلها
فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزوي يكون الكلي من كذا شمالا بعد منفصل القمر منه الى المقابلة
كذا فيكون بعده وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى لا شيء عارض
من عوارض تلك الكسوفات الا علمه ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها
يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم لحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان ذكرت ما قلناه
قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم يجز ان تحكم في هذا الان بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات
الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك بان
في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الكلي كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه ولا تعلمه وقت
ما تشك فيها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف

[margin:] زمانيا متشخصا عقلا متغيرا من حيث هي — ووقت وتشخص لا ندركها من حيث هي محسوسة ومتخيلة — فاسدة — يعلم — بصفاتها — بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون كذا — ولكنك — لم يجز — جزئية — على هذا النوع من العلم

الادراک وذاته فی غاية الكمال والجمال يلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اتم انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق ... عندنا من المعانی اسامی غیر هذه الاسامی التی اطلقنا فمن استنكرها استعمل

غيرها ...

٢٩٩

عدد

فبالكلی لكونها مستندة الی
مبادی كل واحد منها نوعه
فی شخص فیستند الی امور
شخصية وقد قلنا ان مثل
هذا الاسناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها فان كان
ذلك الشخص مما هو عند العقل
شخص ايضا كان للعقل الی ذلك
المرسوم سبيل وذلك هو الشخص
الذی هو واحد فی نوعه لا نظير
له ككرة الشمس مثلا او كالمشتری
واما اذا كان منتشرا فی الاشخاص
لم يكن للعقل الی رسم ذلك الشیء
سبيل الا ان يشار اليه ابتدا
علی ما عرفته ونعود فنقول

... من كل جهة ... مبدا للموجودات

التامة اعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها وبوجه اخر الشرح
لما اثبت ان واجب الوجود لذاته عاقل للاشياء اثبت هاهنا ان عاقليته للاشياء غير مستفادة من الاشياء فاما ان يكون
عاقليته للاشياء مقومة لذاته واما ان يكون عارضة له وكيف ما كان فلا يكون واجب الوجود لذاته من كل جهة وما سبها

لو كان

لكان عاقليته للاشياء مستفادة منها لكان لها حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدا للموجودات وانه عاقل لذاته والعلم بالعلة من حيث هی علة علة العلم بالمعلول فلزم من علمه بذاته علمه بالاشياء قال الشيخ ... لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتی يكون تارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية علی حدة ولا واحد من الصورتين يبقی مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هی فاسدة وان ادركت بما هی مقارنة لمادة وعوارض مادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا فی كتب اخری ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك بما هی محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شیء علی نحو كلی ومع ذلك فلا يعزب عنه شیء شخصی فلا يعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض وهذا من العجائب التی يحوج تصورها الی لطف قريحة الشرح لما اثبت ان الواجب لذاته عاقل للاشياء من غير تغير اراد ان يبين ان الواجب عالم بالجزئيات المتغيرة وادعی انه عالم بهذه المتغيرات من حيث هی متغيرة عقلا ربما ياتی انه لو عقل كون شیء موجودا فاذا اعدم ذلك الشیء فاما ان يبقی عاقليته لكونه موجودا او لا يبقی فان بقی يكون ذلك جهلا وان لم يبق يلزم كون الواجب لذاته متغيرا وذلك محال علی الواجب لذاته قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شیء علی نحو كلی لما اثبت ان واجب الوجود لذاته غير عاقل للجزئيات المتغيرة من حيث هی متغيرة اراد ان يبين كيفية كونه عاقلا لها وادعی انه عاقل لها علی وجه كلی بحيث لا يعزب عنه شیء شخصی فلا يعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض قال الشيخ واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدا كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شیء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادی بمصادماتها الی ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتادی اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هی كلية اعنی من حيث لها صفات فان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الی زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها كما انك اذا تعلم الحركات السماوية كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئی يكون بعينه ولكن علی نحو كلی لانك تقول فی كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة كذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الی مقابلة كذا فيكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتی لا تبقی عارض من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنی قد يجوز ان يحمل علی كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لا تحكم فی هذا الان بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك بان فی الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الثانی كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه ولا تعلمه وقت ما تشك فيها هل هی موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة شیء مشار اليه حتی تعلم حال ذلك الكسوف

فان منع مانع ان يسمى هذه معرفة جزوية من جهة كلية فلا مناقشة فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور
الجزوية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك
اذا علمت امر الكسوفات كما توجد او لو كان موجودا او يكون موجودا ابدا كان علمك لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كاين
ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات
كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا مدة كذا ويكون بعد كذا او بعده كذا ويكون هذا العقد منك
صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود
ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر فيك التغير الذي اشرنا اليه قبل
ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان فهو
بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة
هي واعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك باسبابها واحاطتك بكل ما في السماء واذا
وقعت الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقلت منها الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا لمن في قبل بزيادة كشف
فتعلم كيف تعلم الغيب وتعلم من هناك ان الاول من ذاته كيف يعلم كل شيء لانه مبدا شيء او اشياء لها وجود اما انها
كذا او ما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية
والتادية فيكون هذه الاشياء مفاتح الغيب الشرح لما اثبت ان الواجب لذاته لا يعلم الجزئيات من حيث هي
متغيرة فاسدة وانما يعلمها على وجه كلي لا يعزب عن علمه شيء جزئي وهذا مشكل اراد ان يبين كيفية هذا الكلام فخصص
كلامه بان نقول انه قد يعلم ذاته ويعلم انه مبدا لكل موجود ويعلم اوائل الموجود وما يتولد منها وقد علمت ان الاشياء
لا يوجد ما لم يجب من جهة اسبابها والاسباب واذا كان عالما باسباب الجزئيات كان عالما بها لكن من حيث هي كلية لان
الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا لانك اذا علمت ان الالف مثلا موجب لبا فالبا من حيث انه لا يمنع نفس تصوره عن
وقوع الشركة فيه وكونه معلولا لالف لا ينافي الكلية فاذن البا الذي هو معلول الالف لا يمنع تصور معناه من وقوع
الشركة فيه فاذن البا الذي هو معلول الالف لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فاذن الشيء اذا علم بسببه لا يعلم
الا كليا ثم ذكر مثالا لزيادة الكشف وهي انك اذا علمت الحركات السماوية كلها فلا شك انك تعلم كل كسوف وكل اتصال
وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن لكونه كذا بشرط كذا او تعلم انه يكون بينه وبين كسوف سابق عليه او متاخر عنه مدة
كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف الا وقد علمته لكنك علمته كليا فانك تعلم ان الكلي وان اعتبر معه القيود
فانه لا يخرج عن كونه كليا فان المفهوم منه مع تلك القيود لا يمنع نفس تصوره من ان يحمل على كثيرين الا اذا علم ان في تلك
لا يكون الا واحدا هذا ملخص ما ذكره الشيخ والحق ان الواجب الوجود عالم بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها لان كل ما
سواه صادر عنه اما بواسطة او بغير وسطه وانه يعلم ذاته فيعلم تلك الاسباب والعلم بالسبب موجب العلم بالمسبب فاذن هو عالم
بتلك الاشياء كلياتها وشخصياتها واما حدوث التغير فانما يلزم اذا كان العلم زمانيا اما اذا كان علمه عاليا على الزمان محيطا به
غير محجوب بشيء فانه يكون بجميع الاشياء على وجه لا يعزب عن علمه البتة قال الشيخ فالاول يعقل ذاته ونظام الخير
الموجود في الكل انه كيف يكون فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن

مبداه

مبداه عند مبداه وهو خير

غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبدا وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول على نحو
مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد لهذا النحو من الارادة
العقلية المحضة الشرح المقصود من هذا الكلام بيان كون الواجب الوجود لذاته مريدا واعلم ان ارادته تعالى
ليست عبارة عن القصد لانه يشعر بالغرض بل معنى ارادته انه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل
انه كيف يكون وذلك النظام لا محالة يكون كاين وهو غير مناف لذات المبدا لانه تابع لخيريته وكماله فعلم المبدا
بفيضانه وانه خير غير مناف لذاته هو عنايته وارادته قال الشيخ وحياته هذه ايضا بعينه فان الحياة التي
عندنا تكمل بادراك وفعل هو تحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل
هو سبب الكل وهو بعينه مبدا فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحياة منه
ليس ما يفتقر الى قوتين حتى تتم بقوتين ولا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان المقصود المعقولة
التي تحدث فينا سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان يتكون منها الصور الصناعية
بان يكون صورا هي بالفعل مبادي لما هي له صور لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة لكن ليس كذلك بل وجودها
لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة التي تحرك العصب و
الاعضاء الآلية ثم تحرك الآلات الخارجة ثم تحرك المادة فلذلك لم تكن نفس وجود هذه الصورة محركة لمبدا
القدرة فيكون محركا المحرك فواجب الوجود ليس ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان
العلم الذي هو بعينه الارادة يكفي له المشروح المقصود الشرح المقصود من هذا الفصل هو ان صفة الحياة
القدرة ايضا عائدتان الى العلم كما الارادة قال وحياته ايضا هي العلم بخلاف حياتنا فان حياتنا تتم بقوتين القوة
المدركة والمحركة وقدرته هي العلم لان علمه بالاشياء سبب لوجودها ولا يستبعد هذا فان صورة المعقولة التي تحدث
فينا تصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس وجودها كافيا لان يكون منها الصورة الصناعية لكان
المعقول عندنا هو بعينه القدرة والارادة لكن ليس كذلك لانما نحتاج ارادة منبعثة من قوة شوقية لتحرك منهما
معا القوة المحركة فتحرك الاعصاب والاعضاء الآلية فلذلك لم يكن نفس وجود صورة المعقولة قدرته ولا ارادته فمن
كان غير جسماني فعله عن الآلات والادوات كان مجرد علمه كافيا في ايجاد المعلومات فثبت ان علمه الذي هو بعينه الارادات
والقدرة ايضا ولذلك قدس ان القدرة التي له هو كونه انه عاقلة للكل هو مبدا للكل لما حوداه عن الكل وهو مبدا
بذاته لا متوقف على وجود شيء وهذه الارادات نفسها تكون جودا
بكونه مبدا فاعلا للاشياء ثم قال انه مبدا بذاته لا يتوقف مبدايته على وجود شيء ثم قال ان ارادته هو بعينه الجود لان
ارادته لا تتعلق بعرض واذا احققت يكون الصفة الاولى للواجب الوجود انه ان هو موجود ثم الصفات الاخرى
يكون بعضها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس واحد منهما موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواتي يخالطن السلب انه لو قال قائل
للاول لم يتحاش انه جوهر لم يعن به الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون
في الموضوع فاذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك
واذا قيل عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها

قال فمع مانع ان يسمى هذا معرفة الجزوى من جهة كلية فلا مناقشة فان عرضنا الا نرغ عن ذلك وهو فى تعرفنا ان الامور
الجزوية كيف يعلم ويدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف يعلم ويدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك انت او كنت
اذا علمت ان الكسوفات كا...
ثم كان وجود ذلك الكسوف...
كذا بعد كسوف كذا او بعد و...
صادقا قبل ذلك الكسوف و...
ثم علمت فى ان الخبر انه موجود...
ولم يصح ان يكون فى وقت الا...
بعيدا ان يحكم حكما فى هذا ا...
هى واعلم انك انما كنت...
وقعت الاحاطة بجميع الاسبا...
فيعلم كيف يعلم الغيب وبه...
كذا او ما ينتج عنها كذا الى...
والمادة فيكون هذه الاشيا...
سعى فاسده وانما يعلمها...
كلا...هو ان يقول انه قد يعل...
لا يوجد ما لم يجب من جهة اسب...
الشئ اذا علم بسببه لا يعلم الا كلي...
ونوع الشركة فيه وكونه معا...
الشركة فيه فاذن الباقا الذى...
الا كليا ثم ذكر سلالة زيادة الك...
والاتصال حتى يكون بعينه ...
كذا حتى اسقى عارض من عوا...
فانه لا يخرج عن كونه كليا فا...
لا يكون الا واحدا منها فلحف...
صادر عنه اما بواسطة او غير...
تلك الاشيا كليا تها وتشخيصها واما حدثت لتغيرنا فاما يلزم اذا كان ...
عن محجوب بسر فانه يكون بجميع الاشيا على وجه لا يعزب عن علمه البيان قال الشيخ فالاول يعقل ذاته ونظام الخير
الموجود فى الكل انه كيف يكون بذلك النظام لانه يعقله وهو مستفيض كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن
مبداه

عــا
وكذلك قد تبين ان العين له يكون
وانه عاقل للكل عقلا هو مبدا
للكل لا ما هو ... الكل وهو مبدا
وانه لا يتوقف على وجود شى من ...
الارادة على الصورة التى حققناها التى
لا يتعلق بغرض فى فيض الوجود بل يكون
عين نفس الفيض فهو الجود فقد كنا
حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته
علمت ان هذه الارادة نفسها
يكون جودا
صح

مبدائه عند مبدائه وهو خير
... وهو تابع للخيرية ذلك المبدا وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشئ هو مراد لكن ليس مراد الاول على نحو
مراد ناحى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا فستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة
العقلية المحضة قال الشيخ المقصود من هذا الكلام بيان كون الواجب الوجود لذاته مريدا واعلم ان ارادة الله تعالى
ليست العبارة عن القصد لانه يشعر بالغرض بل معنى ارادته انه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل
انه كيف يكون وذلك النظام لا محالة يكون كائنا وهو غير مناف لذات المبدا لانه تابع لخيريته وكماله فعلم المبداء
بفيضانه وانه خير غير مناف لذاته هو عنايته وارادته قال الشيخ وحياته هذا ايضا بعينه فان الحياة التى
عندنا تكمل بادراك وفعل هو تحريك منبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل
هو سبب الكل وهو بعينه مبدا فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه
ليس ما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين بل الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان المقصود المعقولة
التى يحدث فيها سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان يتكون منها الصور الصناعية
بان يكون صورا هى بالفعل مباد لما هى له صور لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة لكن ليس كذلك بل وجودها
لا يكفى فى ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة اى فتحرك العصب و
الاعضاء الاولية ثم تحرك الآلات الخارجة ثم تحرك المادة فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة محركة لمبدا
القدرة فيكون محركا المحرك فواجب الوجود ليس ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان
العلم الذى هو بعينه الارادة هى له المشروح المقصود قال الشيخ المقصود من هذا الفصل هو ان صفة الحيوة
القدرة ايضا عائدان الى العلم كلا الارادة قال وحياته ايضا هى العلم بخلاف حياتنا فان حياتنا تتم بقوتين القوة
المدركة والمحركة وقدرته هى العلم لان علمه بالاشياء سبب لوجودها ولا يستبعد هذا فان صورة المعقولة التى يحدث
فيها تصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس وجودها كافيا لان يكون منها الصورة الصناعية لكان
المعقول عندنا هو بعينه القدرة والارادة لكن ليس كذلك لانما يحتاج ارادة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما
معا القوة المحركة فتحرك الاعصاب والاعضاء الالية فلذلك لم يكن نفس وجود صورة المعقولة قدرته ولا ارادته فمن
كان غنيا فى فعله عن الآلات والادوات كان مجرد علمه كافيا فى ايجاد المعلومات فثبت ان علمه الذى هو بعينه الارادات
والقدرة ايضا ولذلك قد تبين ان القدرة التى له هو كون ذاته عاقلة للكل هو مبدا للكل لا مأخوذا عن الكل و مبداء
بذاته لا متوقف على وجود شى وهذه الارادات نفسها يكون جودا
بكونه مبداءا فاعلا للاشياء ثم قال انه مبداء بذاته لا يوقف مبدائيته على وجود شى ثم قال ان ارادته هو بعينه الجود لان فمن قدرة الواجب الوجود لذاته
ارادته لا تعلق بعرض واذا احققت يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان هو موجود ثم الصفات الاخرى
يكون بعضها هذا الوجود مع السلب ولیس ... موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فلواتى يخالط السلب انه او ... قال
الاول لم يتحاش انه جوهر ~~بمعنى هذا الوجود مع اداة وبعضها~~ لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع
فى الموضوع فاذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك
واذا قال عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد مسلوبا عنه جواز المخالطة بالمادة وعلائقها
قبل
المادة

مع الاعتبار لصاف سلب ما واذا قيل له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل واذا قيل له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود
مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر واذا قيل له حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة
الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قيل مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اي
سلب المادة عنه مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب واذا قيل جواد عني به
من حيث هذه الاضافة مع السلب بالزيادة اي سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قيل خير لم يعن الا كون هذا
الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات
الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه هذا الكلام مشتمل على بيان صفات
الواجب الوجود انه موجود واعلم ان هذا الكلام مشعر بان الوجود الواحد صفة وصفة لا بد لها من موصوف
وهذا اساس مذهبه فمعنى ان وجود الواجب لذاته غير عارض لماهية قوله ثم صفاته الاخرى يكون بعضها المعنى ٤٠٢
بهذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب معناه ان صفات الواجب الوجود بعضها يعني به هذا
الوجود مع الاضافة وبعضها يعني هذا الوجود مع سلب قوله وليس ولا واحد منها موجب في ذاته كثرة البتة ولا
مغايرة معناه ان هذه الاضافات والسلوب لا توجب كثرة البتة ولا مغايرة ولقائل ان يقول من هذه الاضافات
اما ان تكون موجودة واما ان تكون معدومة فان كانت معدومة فهي ايضا سلوب وان كانت موجودة فاما ان
تكون نفس الوجود واما ان تكون مغايرة وبالجملة فهذا موضع مشكل قوله فاللواتي يخالطها السلب انه لو قال قائل
للاول وما يحاشى انه جوهر اعلم انه قد بين انه لا يجوز اطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى بل على ان وجوده
عين الماهية فمن اطلق عليه اسم الجوهر عني به هذا الوجود لا في موضع وكونه لا في موضع سلب قوله واذا قيل واحد
لم يعن الا الوجود مسلوبا عنه الشريك هذا امر تفسيري كون الواجب لذاته واحدا وله معنيان احدهما ان هذا
الوجود غير مركب من الاجزاء والابعاض وثانيهما ان الوجود لا يشاركه غيره في كونه واجب الوجود لذاته قوله
واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة هذا تفسير كونه عاقلا وعقلا ومعقولا ومعناه كون هذا الوجود
غير مخالط للمادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما قوله واذا قيل له اول لم يعن الا الاضافة هذا الوجود الى
الكل اعلم ان معنى كون الواجب الوجود اولا انه لم يسبقه وهو سابق على الكل وهذا سلب مع اضافة قوله
واذا قيل له قادر لم يعن به الا انه الواجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر هذا
تفسير كونه قادرا وهو ذلك الوجود مع اضافة الى المعقول بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال اعلم
ان الحي الدراك الفعال فالدراك معناه العالم والفعال معناه القادر وكونه عالما قادرا اضافة محضة فلذلك
الحي قوله واذا قيل مريد لم يعن الا كون الواجب الوجود مع عقليته اي سلب مبدأ النظام الخير كله اعلم ان كونه مريدا
اشارة الى سلب واضافة اما سلب فلكونه عاقلا واما الاضافة فبكونه مبدأ النظام الخير قوله واذا قيل جواد عني
من حيث هذه الاضافة ومع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته اعلم ان معنى كونه مريدا مع سلب
آخر وهو انه لا غرض له فيه فعله قوله واذا قيل خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص
وهذا سلب او كونه مبدأ الكل كمال ونظام اعلم ان كون الواجب لذاته خيرا له معنيان احدهما عدم الذات وهو ان كل
كال

كمال وجلال يمكن حصوله له فهو حاصل له بالفعل ولا شك ان واجب الوجود لذاته كذلك لان واجب الوجود لذاته واجب
في جميع جهاته وثانيهما عائد الى غيره وهو ان كل كمال وجلال حاصل لغيره فانه منه
قال الشيخ
وقد ظهر ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بري عن الكم والكيف والماهية
والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك ولا ضد له وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء
بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملة ذاته وانه واحد من
حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوجوه فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء منتظر حتى
يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجوه السلبية ليس الواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع
او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا اذ قد اتضح لك فيما سلف من العلوم
٤٠٤ الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست متكونة
تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدأ دائم الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستأنف له حال لم يكن مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها
تكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول دائما فلو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك
بصيرة التفسير اعلم ان هذا الفصل نتائج الفصول التي سلفت فلا حاجة الى شرحها فنقول انك قد علمت ان
كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان تكون علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا فحدثا او
كانتا ولكن كان الفاعل او القابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل فنقول
قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان
الوجود كون الكائن اولا وجوده على ما كان فلم يجز ان يحدث كائن البتة فان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه على
سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها
البتة فانه ان كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتأخر عنها المعلول لزم ما قلناه في الاول من وجوب
حادث آخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث
دفعة غير متناهية ووجبت معا وهذا امر عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة
لقرب من علة او بعده فبقي ان مبادي الكون تنتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة
حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فيها كالمتماسين وهذا يرجع الكلام الى الراس في الزمان الذي
بينهما وذلك انه ان لم تماسه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها في آن واحد ولا يجوز ان يكون في آنات متلاقية
متماسة فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الآن تمام به حركة او ليؤدي الى حركة اخرى او امر آخر بان
ادت الى حركة اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى بهذه المماسة مفهوم على
انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال
بهذا النحو من الكلام البيان يعرفنا ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علته لحدوث هذه الحركة وقد
ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن الا الحادث وذلك الحادث لا يحدث الا الحركة مماسة لهذه الحركة ولاسالى

وقت اوفق

اى حادث كان من تلك الحادث كان قصدا من الفاعل او ارادة او علما او آله او طبعا او حصول شرائط للعمل دون
وقت او حصول تهيوء واستعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن
غير مكونة هذا الشرح اعلم انه ابدى فيما سلف ان الزمان لا يتناهى زمانه وانه متعلق بالحركة وليس لها ابتداء انه
زمانه وان واجب الوجود لذاته المعلول فانه يدوم بدوام العلة ثم لم يستمر على تلك البيانات واد يمهد بزيادة
بيان وتقدم تقسيما فقال كل حادث فلا بد له من علة فاعلة وعلة قابلة واذا لم يحدث ذلك الحادث فذلك اما
ان يكون لان العلتين الفاعلة والقابلة لم يكونا موجودتين اما ان يكون لكن الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك واما
ان يكون الفاعل ولم يكن القابل واما ان يكون القابل ولم يكن الفاعل فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها ثم ابطل
هذه الاقسام وابدى ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر الا الى اول وملخص كلامه هو ان كل حادث فلا بد له
من سبب قريب حادث اذ لو كان سببه لزمانا من قدمه قدم ذلك الحادث لما سبق ان المسبب يجب عند وجود السبب ٤٠٥
ثم الكلام في سببه الحادث كالكلام فيه فيلزم حدوث اسباب ومسببات لا نهاية لها ثم تلك الاسباب والمسببات
اما ان تحصل دفعة واما ان تحصل بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول محال لما عرفت في ابطال العلل فتعين
القسم الثاني ثم تلك الامور اما ان يكون متواصلة الوجود واما ان يكون متتالية زمانه الوجود والاول محال
انه يلزم ... وتقدير حصوله وذلك كانت الامور متواصلة فلا يكون السابق علة لحصول اللاحق فلا يكون
علة له وقد فرض كذلك هذا خلف وان كانت متتالية زمانه الوجود فهي الحركة فعلم ان الحوادث لا تحدث الا
بالحركة وتحقيقه انه اذا حدث في جسم امر لم يكن فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى الجسم نسبة لم تكن ولا بد من حركة توجب
قربا بعد بعد او بعدا بعد قرب او موازاة او مماسة ويحفظ بذلك اتصال الحوادث وانه رجع الى شرح الفاظ
الكتاب قوله قد علمت ان كل حادث فله مادة قد ذكرنا ان كل حادث فلا بد له من علة فاعلة ومادة قابلة والشيخ
ترك ذكر الفاعل قوله فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يحل اما ان يكون هذا هو التقسيم المذكور قوله
ويقول قولا مجملا قبل ان نعود الى التفصيل هذا القول المجمل هو ان كل حادث فلا بد له من حادث قبله يترتب عليه
البه قوله انه اذا كانت من جهة العلل لم يحدث البتة معناه ان العلل اذا كانت باقية على ما كانت ولم يحدث امر
البتة فيها كان وجود الكائن اولى وجوده على ما كانت لم يحدث الكائن البتة قوله فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما
ان يكون حدوثه لحدوث علته دفعة واما ان يكون حدوثه لحدوث ما يعرض الى علته قوله فاما القسم الاول فيجب ان
يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها معناه انه ان كان حدوثه لحدوث علته ومعها غير متأخر عنها
معناه انه ان كان حدوثه لحدوث علته وجب دفعة وجب ان يكون حدوثه مع حدوث العلة غير متأخر عنها لان
العلة اذا كانت غير موجودة ثم وحدث او كانت موجودة وتأخر عنها المعلول لزم وجود حادث آخر وكان ذلك
الحادث هو العلة الكلام في حدوثها كالكلام في الاول ولزم علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة وكلف مرا بطلانه
قوله فبقي ان مبادي الكون ينتهي الى قرب علل او بعد ما معناه لما بطل القسم الاول ثبت ان حدوثه لحدوث امر
نسبه الى علته وذلك بالحركة وياتي التفصيل ... والمقصود ما ذكرناه قال الشيخ ولنرجع الى التفصيل ونقول
ان كانت العلة الفاعلة والقابلة موجودتين بالذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب
الفعل

الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل
استعداد لم يكن ومن جهتيهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر وقد صح ان جميع هذه الحركة ما واما ان كان الفاعل
موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا المحال ابتداء اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة او اتصال فيكون قبل الحركة حركة
واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل واما
ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفنا
الشرح لما بين بيانا اجماليا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر هو الحركة عاد الى البيان التفصيلي وملخص كلامه
هو ان يقول ان الحادث اذا لم يكن ثم حدث فاما ان يكون الفاعل ولم يكن القابل واما ان يكون القابل ولم يكن
الفاعل فان لم يكونا موجودين ثم حدثا فلا بد لحدوثهما من حركة وان كانا موجودين لكن لا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج
٤٠٦ ذلك الى ان يقع بينهما نسبة موجبة للفعل والانفعال وهي اما من جهة القابل فهو الاستعداد الذي لم يكن واما
من جهتهما اما من جهة الفاعل فهي اما ارادة واما آلة واما زمان واما من جهة القابل فهو الاستعداد الذي لم يكن
واما من جهتهما جميعا فمثل وصول احدهما الى الآخر وكل ذلك بحركة واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن القابل كان
حدوثه بحركة واتصال فيكون قبل الحركة حركة هذا خلف وان كان القابل موجودا والفاعل غير موجود فحدوث
قال الشيخ الفاعل لا بد وان يكون بعلة ذات حركة فثبت ان كل حادث فلا بد له من حركة سابقة عليه واعترضا ههنا لكل
ذات واجبة الوجود وواجب الوجود وواجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته
فان وضع الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يجيء بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت
اهو بالارادة او طبعا او لامر آخر اي امر واحد كان ومهما اقر حادثا لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث
في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان في ذاته متغيرا وقد بين ان الواجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا ان كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم
يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على ما كان ولا يوجد منه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه او ترجيح الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان
التعطيل عن الفعل حاله فليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا آلة وواسطة الا امر يحدث
فحدث به الثاني كما تقولون في الارادة والمراد والعقل القريح الذي لم يتكدس يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت
من جميع جهاتها كما كانت فكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الآن
يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا
فقد فارق مقتضى عقله بلسانه ويعود اليه ضميره فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد
الا بسبب واذا كانت هذه الذات للعلة كانت ولا تترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك
فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي الفاعلة والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان ولم
تحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله فاذا حدث لها نسبة فقد حدث امر
ولا بد من ان يحدث لذاته في ذاته فانهما ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب

النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعدما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة و في حال ما لم يوجد شيء و الا فقد اخرج
من الجملة شيء و نظر في حال ما بعده فان كان مبدا النسبة مباينا فليست هي النسبة المطلوبة فاذا الحادث الاول يكون على هذا
التقدير في ذاته لكنه محال وكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء عمن يحدث وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحد
[افترى] ثم ان ذلك عن الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى
الفعل او هي عن واجب وجود آخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن آخر فهي العلة الاولى والكلام
ثابت فيه الشرح المدعى ان كل ما كان جائزا لوجود عن المبدا الواجب لوجود لذاته فواجب عنه وذلك
لان الجائز ان يوجد والجائز ان لا يوجد لا بد له من مرجح لجانب الوجود والمرجح اذا كان على الحالة التي كان عليها
قبل الترجيح ولم يعرض شيء البتة لا فيه ولا مباين عنه يوجب الترجيح في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده وكان
الامر على ما كان لم يكن مرجحا اذ كان التعطيل عن الفعل والفعل لما سواه واحد فثبت انه لا بد وان يعرض له شيء ٤٠٧
يوجب الترجيح ثم ذلك الشيء اما ان يحدث في ذاته وقد بان ان الواجب لوجود لذاته لا يتغير وان حدث مباين عن ذاته
كان الكلام فيه كالكلام في سائر الافعال وايضا فالعقل الصريح الذي لم يتكدر يشهد بان الذات اذا كانت واحدا
من جميع جهاته وهو كما كان وكان لا يوجد منه شيء فيما قبل الآن هو كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنه شيء فاذا وجد الآن
منه شيء فلا بد وان يحدث امر من قصد او ارادة او طبع او قدرة و تمكن او عرض لان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا
لسبب مرجح واذا كان هذا الذات موجودا ولا يجب عنه المرجح ثم يجب لا بد من حادث موجب له في هذا الذات
والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث له نسبة اخرى فيكون الامر بحاله فاذا احدث له نسبة
فقد حدث امرها في ذاته او مباين عنه وقد بان بطلان ذلك وبالجملة فانا ان نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث
في ذاته او مباين عن ذاته ولا نسبة اصلا فلزم ان لا يحدث شيء اصلا وقد حدث فعلمنا انه من حدث بايجاب عن ذاته
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وايضا مبدا الكل موكد واجب الوجود واجب ما يوجد عنه معناه ان كل ما جاز وجوده
عن واجب الوجود وجب وجوده عنه قوله والا فله حال لم تكن معناه اذا لم يجب ذلك عنه لم يكن الواجب الوجود
لذاته معناه انه حينئذ لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته على ان هذا الكلام يحتاج الى مزيد تقرير وسياتي ان شاء الله
قوله وضع لا في ذاته بل خارجة عن ذاته واعلم ان ملخص هذا الكلام هو ان يقال اذا فرضنا وجود الحادث عنه فاما ان
يحدث حالة لم تكن واما ان لا يحدث فان لم يحدث امر من ارادة او طبع او عرض او قدرة و تمكن او شرط او حال اي
حال بسبب لا في ذات الله تعالى او خارجا عنه من الاحوال كلها ما كانت فهذا محال بل يجب ان يبقى العدم كما كان لان استمرار
العدم الى الآن انما كان لانه لم يكن المرجح للوجود على العدم فالكلام ثابت في تخلله وحدوثه وانه لم يحدث الآن ولم يحدث
مثل ذلك وايضا فاما ان يحدث في ذاته تعالى وهو محال لانه ثبت ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته واما ان
يحدث خارجا عن ذاته وهو ايضا محال لان الكلام في حدوثه كالكلام في هذا الحادث قوله اذا كان هو حدوث المباينات
عنه كما كان قبل حدوثها الغرض ابطال هذا القسم ايضا وتقريره ان عند حدوث هذه المباينات عن واجب الوجود لذاته
اما ان يبقى واجب الوجود لذاته على ما كان قبل حدوثها واما ان لا يبقى عليه فان كان الاول وجب ان لا يوجد عنه شيء
لان الحال والامر على ما كان اذ لم يوجد عنه شيء فلا بد من مرجح الوجود على العدم وذلك المرجح يكون حادثا ولا يكون الا خارجا
عنه

عنه الا يستكمل به الحادث الاول قوله والعقل الصريح الذي لم يتكدر به هذا زيادة كشف لما تقدم وهو انه اذا لم يوجد
الشيء عن واجب الوجود لذاته ثم وجد فلا بد من حدوث حادث يوجب الترجيح قوله واذ احدث لها نسبة فقد حدث
امر معناه ان ذلك الامر يجب ان يحدث في ذات الواجب لذاته لما بينا ان الكلام ثابت فيه وابطال الكلام في نسبته وامر
يكون مرجحا لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعدما لم يكن الكل موجودا كان كل ما هو خارج عن ذاته بعدما لم يكن
الكل موجودا كان كل ما هو خارج عن ذاته جملة وفي حال لم يوجد منها شيئا فاذا ابتدا الامر بالنسبة لا يكون مباينا
عن ذاته فعلى هذا التقدير يجب ان يكون ذلك الامر حادثا في ذاته وهو محال فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء عن
الحدوث قال الشيخ ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك شروع وبماذا خالف الوقت الوقت [ووقت]
الشرح زعم قوم من الجدليين انما لم يوجد قبل ان وجد لانه لم تكن مصلحة او حسنا ثم صار مصلحة وحسنا او لم يكن
الايجاد اولى والتي ثم صار اولى والتي فاجاب عنه بان العدم الصريح متشابه الاحوال فلا يمكن ان يتميز حال او وقت ٤٠٨
يكون الايجاد اولى فيه بالعالم ان يكون موجودا فيه وبالواجب لذاته ان يكون موجدا او حال بخلافه قال
الشيخ وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الحدوث حال المبدا فلا يخلو اما ان يكون حدوث ما حدث عن الاول
بالطبع او عرض فيه يحج الارادة او بلا ارادة اذ ليس يقسر ولا اتفاق فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او كان بالعرض [وان ح]
فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلننزل انها حدثت فيه او مباينة له بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد
او عرضا ومنفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل اتراه استصلحه الآن او حدث وقته او [اتراه م]
قدر عليه الآن ولا معنى فيما نقوله قول القائل ان هذا السؤال باطل لان كل وقت عائد بل هذا سؤال حق لانه في كل [لان السؤال]
وقت عائد ولازم وان كان للعرض ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس بعرض والذي
هو للشيء بحيث كونه منه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء الشرح هذا الكلام فيه اختلال
ولخصه بالقدر الممكن ان نقول لو حدث من الواجب لذاته شيء بعد ما لم يحدث لا يجوز ان يقال انه حدث لذاته
لانه موجود قبل ذلك فيوجب حدوثه قبل ذلك ولا يجوز ان يقال انما حدث ذلك لانه اراده في ذلك الوقت
لانه حينئذ يكون ارادته حادثة اما في ذاته او مباينا عن ذاته ولا يجوز ان يقال انه قدر عليه الآن ولم يكن قادرا عليه
وهذا ظاهر البطلان ولا يجوز انه انما احدث ذلك الشيء لغرض ومنفعة لان كل ما فعل فعلا لغرض ومنفعة وحينئذ
يكون قبل العادة فاقد الكمال والواجب لذاته غني فاقد للكمال قال الشيخ وايضا فان الاول [قال م]
بماذا يسبق افعاله الحادثة ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك
بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم والافعال التي عنه وان
كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر
مضى وليس الآن خصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون متناه فقد
كان اذن زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها
فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه فكيف لا يكون
سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلقة وقد كان ولا خلق وكان ولا خلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده

[كما عند كونه كان وخلق والكون قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق]

الحلق

وحده فان زعم انه حاصلة بعد الخلق ولا كان لا خلق هو موجود مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود ذاته مع عدم الخلق
موصوف بانه قد كان مع ليس الان وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الامرين لانك اذا اقلت وجود ذات مع عدم
ذات لم يكن مفهوما منه التسبق بل قد يصح ان يفهم معه التاخر فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشيا ولم يصح
ان يقال لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع
هذا المعنى الخالق عز ذكره ممتدا لا الى غير نهاية وجوز فيه ان تخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا واذا كان هكذا كانت
هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ تقديره ليس بتقدير ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم
ان شئت فتامل انا دللنا في الطبيعيه اذ بينا ان ما يدل على هذا المعنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة فالهيئة الغير القارة هي
الحركة فاذ الحقيقة علمت ان لا اول لما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا يستكمل معه حركة واجسام او جسم ٤٠٩
التفسير المقصود من هذا الفصل اثبات ان الزمان لا بداية له زمانا وتلخيصه هو ان تقدم الواجب لذاته
على الحوادث اما ان يكون بذاته فقط واما ان يكون بذاته وبالزمان ومحال يكون بذاته فقط والا لزم حدوث الواجب
لذاته او قدم الحادث فان تقدمه عليها بذاته وبالزمان فاذن لا يتحقق كونه سابقا على الحوادث الا بالزمان
ثم هذا الزمان ان كان متناهيا عاد ما ذكرنا من المحال وان لم يكن متناهيا لزم ان لا يكون للزمان اول زمانا فان قيل
لكن انما يتحقق في ذلك التقدم الزمان المقدر وقول الزمان ان لم يكن شيئا في الخارج لم يتحقق التقدم وان كان لا شك
انه يصدق حينئذ قولنا كان الله ولم يكن معه عالم ولا حركة ولفظ يدل على ما مضى وليس الان وخصوصا تعقبه ثم كان ولا
هذا ان يكون مضي ذلك الكون مبناه فاذن وجد زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما ان يكون ماضيا بذاته واما
ان يكون بالزمان والاول هو الحركة وما فيها ومعها ثم ذلك الزمان ان كان متناهيا لزم ما ذكرنا من المحال وان لم يكن
متناهيا لزم ان يكون للزمان في ذاته زمانه وايضا انه يصدق حينئذ ان يقال ولا خلق وكان خلق ثم معنى كان ولا
خلق اما ان يكون نفس وجوده فقط لان وجوده مع الخلق ثابت وكان ولا خلق غير ثابت ومحالا ان يكون وجود مع العدم
الحلق كان وجوده وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان فاذن هو معنا الا ان وجود ذات وعدم
ذات لا يفهم منه السبق فاذن قبل حدوث الحوادث معنا ذات الواجب لذاته والحوادث وهو معنى كان فاذن قبل
حدوث الحوادث شي مقتضي ذلك هو الزمان فاذن الزمان لا بداية له فاذن الواجب لوجود بذاته سابق بالزمان
والزمان لا يتحقق الا مع الحركة والجسم فان الشيخ وهو لا المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده لا يخلو اما ان سلموا
الله عز وجل ان كان قادرا قبل ان يخلق الخلق جسما ذا حركات بقدر اوقات وازمنة ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم
الى ح او يكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبدي الخلق الا حين ابتدا وهذا القسم الثاني
محال يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول
ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات
اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا
الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتدا خلقين متساويين الحركة في السرعة يقع بحيث ينتهيان
الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم يمكن معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه بقدر في حال العدم

امكان

٥٠٠

امكان خلق شيء بصفة ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما او متاخرا اذ لك الى غير نهاية فقد صح
صدق ما قدمناه من وجود حركة لا ابتداء لها في الزمان انما الابتداء لها من جهة الخالق وانما هي السماوية هذا زمان آخر
على ان الزمان لا ابداء له زمانا وتلخيص هذا البرهان هو ان الزمان لو كان له اول زمانا فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى
قادرا على ان يخلق قبله جسما ذا حركات ينتهي الى وقت خلق العالم واما ان لا يكون قادرا على ذلك وهذا القسم الثاني
محال والا لزم انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول
على قسمين لانه اما ان يمكن ان يخلق جسما آخر ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر من حركات ذلك الجسم واما ان
يكون ابتدا خلق جسمين متساويين الحركة في السرعة بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول والقسم الثاني يوجب
٤١٠ ان يكون امكانه واذن قبل حدوث العالم ومدة وهو قابل للزيادة والنقصان فيكون كما ودلك الى غير النهاية فثبت
ان الزمان لا ابداء له زمانا وثبت ان الزمان لا بد له من وجود حركة فاذن الحركة الحافظة الزمان لا بداء لها زمانا وانما
بدؤها من جهة خالقها وثبت انها هي الدورية السماوية قال الشيخ يجب ان نعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل
وان السماء حيوان مطيع لله عز وجل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق والجسم
على حالة الطبيعية اذا كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية
ولوم لا محالة فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية اذ لو كان شيء من الحركات مقتضى طبع الشيء لما كان شيء
من هيئة الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف
كما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم كما تذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك
ان كانت الحركة قد يكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدرا لبعد عن
الغاية فاذن ان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعته ~~وتقدر البعد عن الغاية فاذا كان الامر على هذه~~
~~الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعته~~ والا كانت عن حالة غير طبيعية الحالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون
فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات
او وضع طبيعي فان كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي وكل هرب طبيعي عن شيء
فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها ويقصد في تركها ذلك كل النقط
وليست تهرب عن شيء الا وتقصده وليست اذن الحركة المستديرة طبيعية التفسير المقصود من هذا الكلام هو ان كل حركة اما
طبيعية واما قسرية واما ارادية لكن الحركة الدورية الفلكية ليست طبيعية ولا قسرية فهي اذن ارادية بيان الحصر هو ان كل الحركة
فلا بد لها من موجب ثم ذلك الموجب لا يخلو اما ان يكون حالا في ذلك المتحرك واما ان يكون مباينا عنه والحال اما ان يكون
احساسا في الامر الصادر عنه واما ان لا يكون اما الذي لا احساس له فهو طبيعية واما الذي له احساس فهي الارادة واما
فهو القسر فثبت الحصر انما قلنا ان هذه الحركة ليست طبيعية لانه قد ثبت في الطبيعيات كل حركة طبيعية واذا كان الامر كذلك
لم يكن الحركة المستديرة عن طبيعة لانها اذا كانت عن حالة غير طبيعية الا حال الطبيعية فاذا وصلت لطبيعة الجسم اليها
وجب ان يسكن وحينئذ تنقطع تلك الحركة وقد بان بطلان ذلك ايضا فلان الطبيعية لا تفعل بالاختيار وانما فعلها على
سبيل التسخير ولزوم عنها ذاتي فان كان الطبيعة تحرك ليس بالاستدارة تحركها حينئذ يكون هربا طبيعيا عنه وكل هرب

طبيعي عن شيء فمحال الا ان يكون يعني قصدا طبيعيا اليه والا لكان شيء واحد مطلوبا ومهروبا معا وذلك محال والحركة
المستديرة كل نقطة فيها فان ترك الطبيعة لها عين طلبها لها فاذن الحركة المستديرة الاولى ليس طبيعية وانما قلنا انها
ليست قسرية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله فيجب ان نعلم ان العلة القريبة للحركة بالحركة الاولى نفس لا عقل وقد عرفت
ان العلة قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وعني بالحركة الاولى الحركة الدورية الحافظة للزمان والمراد من النفس جوهر مفارق
عن المادة وله تعلق بالمادة تعلق التدبير والعقل جوهر مفارق مجرد عن المادة ولا تعلق له بالمادة بوجه قوله انا نسا في
الطبيعيات ان الحركة لا يكون طبيعية للجسم معناه ان الجسم اذا كان باقيا على حالته الطبيعية فان الطبيعة الحركة بالطبيعة
اللتيه قوله اذا كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع بحالة معناه ان كل حركة بالطبع فهي مفارقة بالطبع عن حالة ولا
لما كانت حركة بالطبع قوله والحالة التي تفارق بالطبع معناه والحالة تفارق بالطبع لا شك انها حالة غير طبيعية للشيء
معناه ان الطبيعة لا تقتضي الحركة مطلقا اذ لو كانت مقتضية للحركة مطلقا لما بطلت الحركة مع بقاء الطبيعة قوله بالحركة
انما تقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية لا محالة لما ان ثبت ان الطبيعة لا تقتضي الحركة مطلقا وانما مقتضية للحركة
صرح انما تقتضيها عند الوجود حالة غير طبيعية اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما الكيف فكالماء المسخن قسرا واما الكم
فكالذابل بالمرض قوله ولعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد والحال الغير الطبيعية معناه انه ما دامت الحالة الغير الطبيعية
مجددة فان الطبيعة يكون محركة له اي رده الى الحالة المطلوبة فاذا اوصله اليه انقطع التحرك قوله ولذا كان الامر على
هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة الاخر لما ادى هذه المقدمة شرع في اقامة الحجة على ان الحركة الاولى
المستديرة ليست طبيعية ومدخلها الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة ذلك
جسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان شيئا لذلك الجسم غير غريب عنه وكانه طبيعية وايضا فان كل قوة
فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس في ذلك الميل بمدافعة يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل
موجودا فيكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعيا
لانه ليس بنفسه ولا من خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد
لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة
فيض عن نفس يحرك بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد كان قد بان انه الفلك ليس قسرا
فهي عن ارادة لا محالة لما نفي الطبيعة عن الفلك وكان المشهور عند الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وان حركاته بالطبع
والطبيعة اراد ان يأول بهذا الاطلاق فبين لك من وجهين احدهما ان وجود تلك الحركة في جسمها ليس شيء غريب مخالف لما
المقتضى الغريزي لتلك الاجسام فان المبدأ لتلك الحركة وان لم يكن طبيعة لكنه ليس شيء غريب عن ذلك الجسم فكانه طبيعية وثانيهما
ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل والميل هو المعنى الذي يحس في المتحرك وان سكن الجسم قسرا احس بذلك الميل فيه يقاوم
المسكن مع سكونه طلبا للحركة وذلك الميل غير تلك الحركة لوجوده عند عدم الحركة وغير القوة المحركة لوجود القوة المحركة
عند اتمامها الحركة مع عدم الميل فلذلك المبدأ الحركة الاولى لا يزال يحدث في جسمه ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى
طبيعيا لانه ليس بنفسه ولا ارادة ولا اختيار ولا امر حاصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا هو ايضا مضاد

يقتضي

قال الشيخ

يقتضي طبيعة ذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة ونقول انه لا يجوز ان
يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يتبين في معرفة هذا المعنى
في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة معنى ما متجدد السبب وكل شطر منه مختص بسبب فانه لا ثبات له ولا يجوز ان
يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة
فيجب ان يكون كل حركة تتجدد عنها لتجدد قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو
ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى
شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم [illegible]
يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجودا فالموجود والمعدوم
لا يكون موجبا للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام فاما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت العلة
الموجود تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان امرا ارادياً يتبدل بحسب تصورات
متجددة فهو الذي نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا يوجب البتة حركة ولما اثبت ان المبدأ القريب للحركة السماوية
ارادة وهي الارادة ينقسم الى نفسانية والى عقلية وتلك ليست عقلية بل هي نفسانية اراد ان يبين انها ليست عقلية وتلخيص
هذه الحجة هو ان الحركة معنى متجدد غير ثابت فلا بد لها متجدد لان الثابت لا يكون علة للمتجدد من حيث هو ثابت لانها ان
كانت عن معنى ثابت فانه لا بد وان يلحقه ضرب من التبدل اما الحركة الارادية فيجب ان يكون عن ارادة متجددة
جزئية لان الارادة الكلية لا يصدر عنها فعل جزئي لان نسبتها الى جميع الحركات المندرجة تحتها بالسوية فلا يجب ان
يصدر منها هذه الحركة بعينها لانها ان كانت علة لذاتها لهذه الحركة وجب ان لا يبطل وان كانت علة لهذه الحركة
بسبب حركة قبلها وبعدها كان المعدوم موجبا للموجود وذلك محال وان كانت يتجدد ارادياً وهو ان يتجدد الارادة بحسب
التصورات المتجددة الجزئية فهو المطلوب فقد ثبت ان الارادة العقلية لا يكون علة للحركة ولكن قد يمكن ان يتوهم ان ذلك
لارادة عقلية مستقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من المعقول اذا [illegible] بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجب اذن ان
نتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد وياخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول
على ما اوضحناه وعلى ما من شأننا ان نبرهن عليه من ان حركة من كذا الى كذا [illegible] من كذا الى كذا فبعينه مبدأ ما كليا الى
طرف آخر كلي بمقدار تام مرسوم كلي وكذلك حتى تفنى الدائرة فلا يبعد ان نتوهم ان تجدد الحركة تتبع تجدد هذا المعقول فنقول
ولا على هذا السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا الثابت على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية
وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كان فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها وان كانت ارادة
لحركة يتبعها ارادة لحركة اما هذه الحركة التي من ههنا بعينه الى هناك بعينه فليست اولى ان تصدر عن تلك الارادة من
هذه الحركة التي من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية من الجزئية الى واحد من تلك الارادات العقلية
المستقلة واحدة فليس من ذلك حد اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا ينسب وكل شيء نسبته الى
مبدائه ولا نسبته واحدة فانه بعد عن مبدائه بالامكان ولم يتميز ترجح وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا
يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى

منساويه

من ج عمله دون ان يلزم عن كل واحدة عن تلك الارادات غير ما لزم ويكون بالعكس فان آ و ب و ج متساوية في النوع
فليس من شيء الارادة الكلية بحيث تعين الالف دون الباء ودون الجيم والا الالف اولى بان تتعين من الباء والجيم والباء
ويوجد عن تلك الارادة تماكانت عقلية ولا الباء عن الجيم الا ان تصير نفسانية جزوية والتي لم تتعين بتلك الحدود في العقل بل اولا
كانت حدود الكلية بعطل لم يمكن ان يحدث الحركة من آ الى ب اولى من التي من ب الى ج ثم كيف يمكن ان يعرض فيها ارادة
ثم ج وتصور الارادة وتصور الحلفان في امر متفق ولا استناد فيه الى المخصوص يقايس به ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان سبق
يومن هذا الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس بل الانطباع مكنا في اذا رجعنا الى العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاءها الا
نعقله ج فيما تعلقه دايرة معا فاذن على الاحوال كلها لا غنى من قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان يكون
٤١٧ هناك ايضا قوة عقلية ينقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه تخيل واما القوة العقلية المجردة عن جميع اصناف
التغير فيكون حاضر المعقولات ايما ان كان معقوله كليا عن كلي او كليا عن جزوي على ما اوضحناه فاذا كان الامر على هذا
فالفلك ج فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة اي لها ادراك
للتغيرات الجزوية وارادة للامور الجزوية باعيانها وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا كذلك بل قايمة بنفسها من كل وجه كانت
لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة الشرح المقصود من هذا الكلام ايراد سوال وجواب عنه
اما السوال فقوله ولكنه يمكن ان يتوهم ان في تلك الارادة الى قوله فلا يبعد ان يتوهم ان يحدد الحركة بتحدد هذا المعقول
وتلخيصه هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون تجدد تلك الحركة لتجدد ارادة عقلية منفعلة فان العقل يمكنه ان ينتقل من معقول
الى معقول وايضا يمكنه ان يعقل الحركات المندرجة تحت النوع المخصوصات بالعوارض على وجه كلي على ما سيارا اذا كان
حينئذ يجوز ان يعقل الحركة على وجه كلي بحدودها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد او يعقل تلك الحركات وحدودها نوع معقول
ويدل على جواز هذا هو ان حركة من كذا الى كذا بعينه مبدأ ما كانا الى طرف آخر كلي بمقدار ما هو كذا وكذا حتى تتم الدور
فعلى هذا يجوز ان يكون تجدد الحركة بسبب تجدد هذا المعقول والجواب عن احتمال هو ان الحركة على هذا الوجه يكون صادرا
عن ارادة كلية وان كانت على سبيل الانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى الماهية مشترك فيها
فليست هي اولى بانه توجد حركة من ههنا بعينه من العكس فاذن نسبتها الى كل جزء من اجزاء الحركة على السواء فاما ان لا توجد عنها
حركة معينها اصلا او يوجد الكل اما ان يوجد البعض دون البعض فهذا محال لان الشيء ما لم يجب وجوده عن موجبه
لم يكن على ما علم انه لما كان العقل موجودا مجردا بريا عن جميع انحاء التغير وحاضر المعقولات اما ان كان معقوله كليا عن
كلي وكليا عن جزوي على ما مر فلا يمكن ان يعرض له انتقال من معقول الى معقول الا مشاركا للتخيل والحس فاذن لا بد
للحركة فاذن المبدأ للحركة المستديرة نفس في الفلك متجددة التصور والارادة وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت قايمة
بنفسها من وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل لا يخالطه ما بالقوة فاذن بالفلك نفس تابعة به هي مبدأ القريب
لحركته المستديرة قال الشيخ والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا يجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم
لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك ولا بالعرض واما النفس المحركة
فانها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا
الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة وبالجملة يكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها او ما يشبه

لها ان   اوهامها   وتخيلاتها الحداد

ادراكاتنا   ٢-٧

التخيلات حقيقة كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكها بالجسم ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس
يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه فان تحرك الاستحالة والاول كانت مادية كما ليس هذا يجب ان يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر
والاول كالمحرك ج وذلك الآخر هو محاول الحركة مريد لها ومتجدد الحال لها متغير بسببها وهذا هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فهو
الغاية والغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المطلوب المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق الشرح
لما اثبت النفس الفلكية شرع من ههنا في اثبات العقل الفلكي قوله والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا يجب ان يكون قبله
٤١٤ عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك هذا هو الذي ادعى قبله فقد علمت ان المحرك للحركة الدورية الفلكية موجود مجرد عن
المادة وتقريره هو ان الحركة المستديرة السماوية غير متناهية وهذا اول ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية
مجردة عن المادة شرع من ههنا في اقامة البرهان على قوة جسمانية متغيرة فانها لا تبني على حركات ابدانية لما
قد بينت ايضا هذا فاذن القوة المحركة لهذه الحركة ليست جسمانية مستحيلة متغيرة فاذن هي قوة مجردة عقلية قوله
واما النفس المحركة فانها كما تبين لك جسمانية معناه ان المباشر للتحريك السماوي نفس قايمة بجسم الفلك نسبته الى الفلك نسبة
النفس الحيوانية التي لنا الينا قوله الا ان لها ان تعقل بوجه ما معناه الفرق بين النفس الفلكية والنفس الحيوانية التي لنا
هو ان النفس الفلكية تعقل تعقلا مشوبا بالمادة اوهامها او ما يشبهها صادقة قوله ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية
معناه ان المحرك الاول اعني العقل موجود مجرد عن المادة ولا تعلق لها بها بوجه قوله واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه
معناه ان العقل لا يجوز له ان يباشر التحريك لان المتغيرات ولكان مادية فاذن يكون تحريكه للفلك بتوسط محرك
آخر وهو النفس المباشرة للحركة المريدة لها المتغيرة بسببها قوله والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية
والغرض الذي ينحو اليه المحرك معناه ان العقل المحرك من غير ان يتغير هو الغاية والغرض للنفس المباشرة للحركة وهو معشوق لها
وسياتي مزيد ايضاح لهذا الكلام قال الشيخ بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهو الى امر ما ويشوق الى امر ما
ارادي حتى الطبيعة فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة الى امر ارادي ايضاح
اما ارادة لمطلوب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون وطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة
هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب
غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من مخالف
فيغضب وعلى ان كل حركة الى لذة او غلبة فهي متناهية وايضا فان اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان
يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا وارادة لخير حقيقي ولا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فيوصل اليه او يكون خيرا
ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينال له بالحركة والا
لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا كما من شأننا ان نجود ليمدح ونحسن لا نفعل
ليحدث لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك لان المعلول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله فان كمال
المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكتسب الاشرف والاكمل كمالا بل عسى ان يهيئ الاخس للافضل آلته ومادته
حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب آخر واما نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون
والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة من الجوهر

المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر آخر شبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى
النفسانيه ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجودة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل شيئا لنوجد كمالا انتهت الحركه
عند حصول كمالها فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب
العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل انه ليصير مثله في كماله الابدي فوجب البقاء الابدي على الكمال ما
يكون الجوهر الشريف احواله ولوازمه كمالا لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تشبهه به بالثبات
٤٠٥ وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تشبهه به بالحركه وتحقيق هذا هو ان الجرم السماوي قد بان
ان محركه يحرك بقوة غير متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بالعقل الاول فيسح عليها من قوته
ونوره الشـــرح هذه حجة اخرى على اثبات العقل السماوي وتقريرها هو ان الفلك يتحرك
بالارادة وكل متحرك بالارادة فله في حركته مطلوب فالفلك ايضا له في حركته مطلوب اما ان الفلك متحرك
بالارادة فقد ثبت بذلك واما ان كل متحرك فله مطلوب لانه لو لم يكن له فيها مطلوب لما باشر الحركة وايضا
فان كل فعل لا يكون لفاعله فيه غرض المطلوب لا يكون دائما بل لا اكثريا ولا بد ان يكون ذلك المطلوب
كمالا عند الطالب والا لما كان مطلوبا ثم ذلك الكمال اما ان يكون كمالا حقيقيا واما ان لا يكون فان لم يكن كمالا
حقيقيا امكن ان يظهر عند ذلك الطالب انه ليس بكمال حقيقي فحينئذ يترك ذلك الطلب وينقطع الحركه
وذلك على الفلك محال فاذن مطلوب الفلك من الحركة كمال حقيقي وذلك الكمال والخير الحقيقي اما ان يكون خيرا
ينال جوهره بالحركه واما ان يكون خيرا كمالا لا ينال جوهره بالحركة بل هو مباين فالاول محال والا لانقطعت الحركة
عند الفعل او طلب المحال فاذن ذلك الكمال المطلوب من الحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال جوهره
وانما يطلب التشبه به بقدر الامكان وذلك بان يصير مثله في كماله الابدي ولنرجع الى شرح المتن قوله
كل محرك حركه فيه فهو الى امر ما وسوق امر حتى الطبيعيه معناه ان كل محرك حركه طبيعيه او اراديه فانما الغرض
ومطلوب اما الطبيعيه معناه ان كل محرك حركة طبيعية او ارادية فانما الغرض ومطلوب الطبيعه فمطلوبها
بالحركة امر طبيعي واما الارادي فكذلك ايضا لان مطلوب الارادي الحسي كاللذة او وهمي كالغلبة او ظني وهو الخير
المظنون اما اللذة فمطلوب الشهوة والغلبة مطلوب الغضب والخير المظنون مطلوب الوهم والخير الحقيقي المحض
هو مطلوب العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا وقوله والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا ينفعل لما قسم المطالب
الارادية الى هذه الاقسام التي ذكرها اراد ان يعين ما هو الحق منها ويقول لا يجوز ان يكون مطلوب الفلك من
الحركة امر شهواني ولا غضبي لان المشتهي هو الذي يكون سببا لكمال صاحب الشهوة والمغضب هو الذي يكون سببا
لنقصانه وهذا انما يصح على ما يقبل جسمه الزيادة والنقصان وهذا على جسم الفلك ممتنع وايضا فان كل حركة
الى لذة وعليه فهي متناهية ولا يجوز ايضا ان يكون خيرا كما مظنونا لان اكثر المظنون لا يكون دائما بل
ولا اكثريا فاذن هذه الحركة لمطلوب وخير حقيقي قوله ولا يخلو ذلك الخير مما ينال بالحركة فيوصل اليه
او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه معناه ان ذلك الكمال الحقيقي المطلوب اما ان يكون شيئا ينال بالحركة
ذاته وجوهره واما ان لا يكون كذلك والقسم الاول محال والا لانقطعت الحركة واعلم ان هذا الكلام غير تام بل تمامه

هو ان

هو ان يقال لو كان المطلوب بالحركة هو ان ينال الفلك جوهره او جب ان يقف اذا نال او طلب المحال فكلا القسمين ممتنعان
قوله ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا كما في سياسات ان يجود لمدح التقسيم الصحيح ان يقال
الفلك لا يخلو اما ان يتحرك ليفعل فعلا يستفيد منه كمالا واما ان يتحرك لا لهذا والاول محال لان المعلول لا يكتسب الكمال
من فاعله فمحال ان يكتسب الفاعل كماله من المفعول لان كمال المعلول اخس من كمال العلة والاخس لا يفيد الاشرف
كمالا قوله فبقي ان يكون الخير المطلوب من الحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما
٤٠٦ يطلب العقل التشبه به واعلم هذا الفصل اشتمل على زوائد ومع ذلك لم يذكر فيه تقسيما مختصرا وبالجملة فهذا الكلام
ليس كما ينبغي قال الشيخ وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة ولذلك
في كمه وكيفه الا في وضعه او اينه اولا وفيما يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره
من ان يكون على وضع او اين آخر له فانه ~~ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون على وضع او اين آخر له فانه~~
ليس شيء من اجزاء مدار الفلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا له او لجزء منه من جزء آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء
آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه او اينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل كمال
يكون للشيء دائما ولم يكن هذا ممكنا من هذا الكمال ومبدأها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل
بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه الشـرح لما ذكر ان المقصود للفلك من الحركة التشبه بالعقل
ليصير مثله في الكمال الابدي وذلك بان يخرج الى الفعل من القوة ما له من الكمال اراد ان يبين حقيقة ذلك الكمال وكيفيته
وهو ان الفلك لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كمه وكيفه فانه تام في هذه الامور وانما هو بالقوة في وضعه واينه
اولا وفيما يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس كونه على وضع واين اولى لجوهره من ان يكون على وضع او اين آخر فاذن
ذلك التشبه ليس الا باستخراج الاين والاوضاع المختلفة من القوة الى الفعل التي لا يمكن حصولها دفعة فتحصل بالتعاقب
ومبدأها الشوق الى التشبه بالعقل ومبدأ ذلك الشوق تعقله ذات العقل وتصور كماله وانه لم يبق له شيء مما بالقوة ولا خارج
الى الفعل فلذلك اشتاق الى ان يتشبه به قال الشيخ وانت اذا تأملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي
الى ان يكون بالفعل اينا لم يستبعد ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاعه التي يمكن ان يكون له والى ان على
اكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع ذلك من الاحوال الفائضة والمقادير ما يتشبه به بالاول من حيث هو مفيض
للخيرات لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر
الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالاول ~~لا من حيث هو تشبه بالاول~~ من حيث هو
يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك ~~بالمقصود الاول~~ الشـرح المقصود من ايراد هذا الكلام ازالة
استبعاد من استبعد ان يكون مقصود الفلك من الحركة استخراج الاوضاع والاين من القوة الى الفعل لانه بين ان هذا
الطلب الطبيعي حاصل للجسم الطبيعي فكيف لا يمكن ان يكون جسم الفلك مشتاقا الى ان يكون على وضع من اوضاعه الممكنة له
سيما ويتبع ذلك من الاحوال الفائضة والمقادير ما يوجب التشبه بالاول الواجب الوجود من حيث هو يفيض منه الخيرات
لا ان يكون المقصود تلك الخيرات بالقصد الاول بل المقصود منه التشبه بالاول بقدر الامكان وهو ان يحصل له بالفعل
كل ما يكون ممكنا له قال الشيخ واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر عنه

الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل
فيحدث عنه طلب لما بالفعل لا كله ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام
لم يحصل غيره امثاله وجود وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة اولية
وان كان في ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود
الاول ويتبع ثم تلك التصورات الجزئية الحركات المتصلة بما في الاوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب فيكون
الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات ولهذه الاشياء قد يوجد لها نظاير بعيدة في ابداننا ليست مناسبة لها
وان كان قد جعلها وتحيلها مثل الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء آخر سبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث سعيا
حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو سنح طريقه وفي سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كانها بالارادة ٤١٧
والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبداها شوق واختيار ويمكن على النحو الذي تبين ان تكون الحركة المقصودة بالقصد
الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة الارادية ان تكون مقصودة في نفسها بل اذا
كانت القوة الشوقية تتشوق الى امر فيسنح منها ما يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض
وتارة على النحو آخر مشابه له او مقارب له اذا كان تحصل سواء كان الغرض امرا نيلا او امرا يقتدى به ويحتذى حذوه
ويتشبه بوجوده فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الاول وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو عقلي او نفساني شغل ذلك عن كل
شيء وكل جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو ادون منه مرتبة وهو الشوق الى التشبه به بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة
لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا
عن الشوق فعلى هذا النحو تحرك المبدأ الاول جرم السماء وقد اتضح لك من هذه الجملة ايضا ان المعلم الاول اذا قال ان
الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني او قال انه يتحرك بالنفس فماذا يعني او قال متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما تحرك المعشوق
فماذا يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف الشرح هذا تصريح بان الموجب للحركة الفلكية النفسية بالاول
من حيث هو بالفعل والحركة غير مقصودة بالقصد الاول قوله وقد اتضح لك من هذه الجملة ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك
يتحرك بطبيعته فماذا يعني واعلم انه اذا قال الفلك متحرك بطبعه يعني به وجهين احدهما انما ليست مخالفة لطبيعته اي
جسمه وثانيهما ان فيه مثل موجب للحركة واذا قال انه متحرك بالنفس يعني به ان فيه مبدأ اقرب محرك بالارادة واذا قال
انه متحرك بقوة غير متناهية مجردة عنى انه يحرك بالتعشق كما يحرك المعشوق قال الشيخ وانت تعلم
ان جوهر هذا الخير الاول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول لجملة السماء فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء
محرك قريب يخصها ومتشوق معشوق يخصها على ما يراه المعلم الاول ومن بعده من محصل المشائين فانهم انما ينفون الكثرة عن
محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تخص واحدا واحدا منها فيجعلون اول المفارقات
الخاصية محرك الكرة الاولى وهي عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت وعند من تعلم بالعلوم التي ظهرت لبطلميوس
كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الاولى بحسب اختلاف الرأيين وكذلك يليه جزء
فهو لا يرون ان محرك الكل شيء لكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في
زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اسد قولا من اصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل

ان

ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصها والذي يحسن عبارته
عن كتب المعلم الاول على سبيل تلخيص وان لم يكن الغرض في المعاني يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق
وجود مبادي حركة خاصية لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصية له على انه معشوق ومفارق وهذا ان اورد قوما
بعد المعلم الاول من سوا السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات سماوية
كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء ويجب لكل حركة محرك غير الذي للاخر ومتشوق غير الذي للآخر والا لما اختلفت
الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات ٤١٨
والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول وتشترك كذلك في دوام الحركة واستدارتها الشرح
المختار من هذا الاختلاف ان لكل فلك محرك خاص فيه وانه مباشر للحركة ومحرك مفارق على انه معشوق واستدل على ذلك
باختلاف جهات الكرات والحركات بالسرعة والبطوء وان كلها مشتركة في الشوق الى المبدأ الاول وكذلك تشترك الكل
في دوام الحركة واستدارتها قال الشيخ ونحن نزيد هذا بيانا ولنعتبر من هذا الاخر فنقول ان قوما لما سمعوا
ظاهر قول فاضل المتقدمين ان يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها تشبه ان تكون لعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماوية لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذاتها ولا يجوز ان تكون
لاجل معلول ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه
واما اختلاف الحركات فلتختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا
خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص باتصاله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف
الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا
وكذلك كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير واما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء
انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد لاجل شيء معلول ويكون في ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن
ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في
الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الاخر او عسير فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن القول
بان حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة
وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء هذه الحالة فليس ذلك
على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب اليه لذلك مختلف ونقول بالجملة
لا يجوز ان يكون منها شيء لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وتبطؤ ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك
لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر من حيث هو
والآخر على ما هو عليه بل يتم به للآخر النحو من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا
يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا ومفيدا الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب
شيء يكون القصد مهيئا له ومفيدا وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة
وربما كان القاصد مخبطا في قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطاء ولان هذا البيان

يحتاج الى تطويل يحقق وفيه سلوك لا يحل الا بالكلام المشبع فلنعد الى الطريق الاوضح الشرح ذهب قوم الى ان
اصل حركات الافلاك لاجل التشبه بالعقول المجردة اما اختلاف الحركات في الجهات والسرعة والبطؤ وغيرها فللعناية
بالسافلات لان الفلك لو تحرك الى تلك الجهة بل الى جهة اخرى لحصل التشبه فلما استوى عنده الامران اختار الانفع
كما ان رجلا اخيرا اورادا الذهاب الى موضع مهم له ثم اعترض له طريقان احدهما يكون مختصا بان يوصله الى الموضع الذي فيه
مهمه ومقصوده والاخر انهما يكونان مع ذلك نافعا للغير فان خيريته يبعثه على سلوك الطريق النافع للغير والشيخ ابطل
هذا المذهب بوجهين احدهما انه لو جاز ان يقصد الفلك بجهة الحركة نفع السافل لجاز ان يقصد ذلك بنفس الحركة حتى
يقال ان الحركة والسكون بالنسبة اليه على السوا لكنه اختار الحركة لنفع السافل لما كان هذا باطلا فكذلك ذلك
الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يكون حركة ولا اختيار الجهة لاجل السافلات لان كل من قصد الى فعل الشي فانه يكون
ذلك الفعل اولى عنده من عدمه ويكون مستفيدا بذلك الفعل كمالا فالعالي البتة لا يفعل شيا لاجل السافل وانما
يفعل لاجل علي ثم يحصل نفع للسافل بالتبعية والعرض قال الشيخ ونقول ان كل قصد فله مقصود
والعقلي هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقصد من لا وجوده عنه والا فهو هدر والشي الذي
هو اولى بالشي فانه يفيده كمالا اما وان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح فظهور
القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح او السلامة او رضا الله تعالى وحسن معاد الاخرة وهذه
وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم الا بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا للقاصده لو لم يقصد لم يكن
ذلك الكمال والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك او شيا مما علمت وسائر ما تبين لك
انه محال ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول
افاد علته كمالا مواضع كاذبة او محرفة ومثلك ممن احاط بما سلف له في الفنون لا ينقصر عن تاملها وحلها الشرح
هذا الكلام يتضمن زيادة ايضاح وبيان لما ان الفلك لا يقصد بالحركة نفع السافلات وبيانه وهو ان كل من فعل فعلا
لاجل شي كان في ذلك وجوده الفعل عنده اولى من لا وجوده والا لما كان ايصال ذلك النفع اليه عوضا ومقصودا لان
الغرض هو الذي يجعل وجود الفعل اولى بالفاعل من عدمه وحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بذلك الفعل كمالا لولاه لم يحصل
له ذلك الكمال واذا عرفت هذا فنقول يستحيل ان يستكمل الفلك بالسافلات لانها محتاجة في كمالاتها الى الفلك
فلو استفادت الفلك منها الكمال لزم الدور وذلك محال فبطل مقصود الفلك من الحركة شيا اعلى من السافلات و
لنرجع الى شرح المتن قوله ان كل قصد فله مقصود والعقلي الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى من لا وجوده والا فهو
هدر القصد الى شي قد يكون عقليا وقد يكون خياليا وقد يكون عبثيا والقصد العقلي انما يكون الى الشي اذا كان وجود ذلك الفعل
اولى عند الفاعل من لا وجوده والا لكان ذلك عبثا قوله والشي الذي اولى بالشي فانه يفيده كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا
وان كان بالظن فظنيا معناه ان الشي اذا كان اولى بالشي فان ذلك يفيده كمالا ثم ذكر الكمال الحقيقي والظني قوله فاذن كل قصد
ليس عبثا فانه يفيد كمالا اما القاصده معناه ان القصد العقلي يفيد القاصد كمالا لو لم يقصد ذلك لم يكن له ذلك الكمال
قوله والعبث ايضا شبه ان يكون هذا جواب عن نقض على القاعدة المذكورة فان الفعل العبثي يكون مقصودا ولا يفيد
كمالا اجاب عنه بانه يفيد لذة وراحة قال الشيخ فان قال قائل ان الخيرية يوجب هذا وان الخيرية يفيد الخير
فقد

الآخرة

قيل له ان الخيرية تفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب ليكون في ذلك فان هذا يوجبه النقض فان كل طلب
وقصد لشي فهو طلب لتعذر وجوده وغنى مقصود لم يكن ما هو الاولى به وذلك نقص فان الخيرية لا تخلو
اما ان يكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا
القصد ولا كونه على الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية بوجبه ولا يكون حال سائر لوازم الخيرية التي يلزمها ذاتها
لا عن قصد بهذه الحالة واما ان يكون بهذا القصد يتم الخيرية ويتقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية
وقوامها لا معلول لها الشرح هذا سوال وجواب عنه اما السوال فهو ان اختيار جهة الحركة خير وكونه
خيرا يوجب القصد اليه جوابه ان كون الشي موجبا للخير انما يكون اذا كان كذلك لا على سبيل القصد والطلب
ليكون في ذلك فان القصد الى الخير يوجب النقض على ما بينا وايضا فان الخيرية اما ان يكون موجودة متحققة
بدون هذا القصد واما ان لا يكون موجودة بدونه فيكون وجود هذا القصد وعدمه بالنسبة الى الخيرية
على السوا وان لم يكن الخيرية موجودة بدونه لم يكن الخيرية علة له بل هي معلوله قال الشيخ فان
قال قائل انه في ذلك للتشبه بالعلة الاولى فاخر نسه متعد به وحتى يكون بحيث يتبعها خير فنقول ان هذا في ظاهر
الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به في ان لا يقصد شيا بل ان يتفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا
من جماعة اهل العلم واما استفادة كمال بالقصد فما من التشبه به اللهم الا ان يقال ان المقصود الاول شي وهذا
بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد الاول شيا ويكون المنفعة
المذكورة مستتبعة كذلك المقصود فيكون الخيرية غير مقصودة قصدا اوليا لنفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال
بذات الشي مستتبع كذلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على انها تشبه
بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون
القصد الاول لامر اخر ينظر به الى فوق واما النظر الى اسفل واعتباره فلو جاز ان يقع القصد الاول الى الجهة
حتى يكون سببها بالاول لجاز في نفس اختيار الحركة وكانت الحركة لاجل ما يجب ان يفيض عنها وجود ليس تشبها به من
حيث هو كامل الوجود معشوقه انما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشيا عنه في شرف ذاته
وتكميلها بل المدخل انه على كماله الافضل بحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون التشوق اليه من
طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق بالاول به الشرح هذا سوال وجواب عنه اما السوال فهو ان
اختيار جهة الحركة لنفع السافل تشبه بالواجب الوجود لذاته والجواب عنه ان التشبه بالواجب الوجود لذاته
لا يقصد بفعله شيا باتفاق العقلا اما استفادة الكمال بالقصد فمضاد التشبه اللهم ان يقال المقصود بالقصد الاول
هو الذات شي وانتفاع السافل مقصود بالقصد الثاني وبالعرض فيجب ان يكون هناك استكمال في ذات الشي ثم
يستتبع لتلك الخيرية حتى يكون تشبها بالاول ونحن نجوز الحيثية ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول لاجل التشبه بذات
الاول من جهة ان كل ما كان ممكنا له فهو حاصل له بالفعل وتشبه بالقصد الثاني به ايضا من حيث افاضة الوجود
قال الشيخ فان قال قائل انه لا يجوز ان يسعد الجرم السماوي بالحركة خيرا محصلا كمالا واخيرا
والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي اثر الادمي بالحقيقة استيثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل

وكمالا وحلم لمعطله

اذ لا يمكن استبقاء الشخص فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل بهذه الحركة نفس المتحرك
عنها بذاتها لانه بها تستبقى الاوضاع والاين على التعاقب وبالجملة يجب ان يرجع الى ما فصلناه فيما سلف
حين بيّنا الحال ان هذه الحركة كيف تتبع التصور المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات الشرح هذا سؤال وجواب
عنه وهو مشكل لم يظهر لي فائدته ومع ذلك فانه صرح في ان الحركة للفلك مقصودة لذاتها وليس المقصود منها
التشبه بالعقل قال الشيخ فان قال قائل ان هذا القول يمنع من وجود العناية بالكائنات والتدبير
المحكم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية البارئ عز وجل بالكل على اي سبيل
هي وان الكائنات التي عندنا كيف العناية لها من المبادي الاولى والاسباب التي وسطها فقد اتضح بما اوضحناه
انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان
كان يرضى به ويعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليسخن غيره ولكن يلزمه ان يسخن غيره والقوة
الشهوانية تشتهي لذة الجماع لدفع الفضل ثم لها اللذة لا يكون عنها ولد ولكن يلزمه ولد والصحة فيصحة جوهرها
وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه
النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكون وليس كذلك فاذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت في
الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة المتشوق اليها قد تختلف بعد ذلك
الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب ان يوجب ذلك فيما علمنا ان
الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات الشرح هذه معارضة وجواب عنها اما المعارضة فهي انه لو لم يكن
قصد اصل حركة الفلك ولا اختيار جهة الحركة لاجل انتفاع السافلات لبطل القول بالعناية بالكائنات و
التدبير المحكم الذي فيها والجواب عنها سيأتي ان شاء الله كله قوله فقد اتضح بما اوضحنا الا يجوز ان يكون شيء
من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض لما ذكر البرهان على ان العلة لا تستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض
وانها لا تفعل فعلا لاجل المعلول صرح بالنتيجة ههنا قوله بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد
غيره لكن يلزم ان يبرد غيره ومنها النار فانها تسخن بذاتها بالفعل لحفظ النوع لا لتسخن غيرها بالعرض قوله
كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير معناه الامر في العلل المتقدمة
اعلى الافلاك كما في هذه الامثلة انها تفعل بذاتها الفعل وتفعل بالعرض لكن فرق بينهما من حيث ان العلل المتقدمة
عالمة بما يصدر منها وبوجه النظام والخيرية ولا كذلك الفاعل في هذه الامثلة لانها صادرة عن طبيعة لا شعور لها
قوله واذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت الافلاك في الحركة المستديرة هو التشبه والشوق الى
معشوق مشترك وهو الاول الواجب لذاته وعلة اختلافها في الحركات هو اختلاف مباديها المعشوقة المتشوقة
اليها بعد الاول الواجب لذاته قال الشيخ ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان نتوهم المتشوقات اجساما
لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه المتقدمون من احداث
المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب مثل حركته
وجهتها والغاية التي يومها فان اوجب التقصير عن رتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل لان المخالفة توجب

القصور

ان يكون

ان يكون هذا الى جهة وذلك الى اخرى الشرح ذهب قوم الى ان كل فلك فهو متشبه بالفلك الذي فوقه
واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالواجب الوجود لذاته الاول والشيخ ابطل هذا المذهب قائلا بانه لو كان كل فلك
متشبها بما فوقه لكان مشابها في جهة الحركة وسرعتها وليس الامر كذلك فان قيل هذا انما يجب ان لو لم يكن السافل
قاصرا عنه بالمرتبة قلنا القصور عنه في المرتبة يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل فالمخالفة توجب ان
يكون هذا في جهة والاخر في جهة اخرى قال الشيخ ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك الخلاف طبيعة
ذلك الجسم فان طبيعة الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا تعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال فان الجسم
بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الاين الطبيعي من غير مخصوص ولو كانت تطلب وضعا
مخصوصا لكان التنقل عنه قسرا فيدخل حركة الفلك فليس يجب اذن ان يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل
من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة تفعل حركة الى جهة فتصير الى تلك الجهة ولا تجيب الى جهة اخرى
ان عنفت عن جهتها وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه والجهات
مختلفة فليس اذن جواهر الافلاك الطبيعية تمنع عن تحريك النفس لها الى جهة كانت ولا ايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس
حتى يكون طبعها ان يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع للغرض ليس تبعا
للارادة فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس
الا اختلاف الغرض والغرض بعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة من
نوع حركة ذلك الجسم ولو لم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع وكذلك لو كان الغرض تحريك هذا الفلك
النفسه بحرك ذلك الفلك وقد كان انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه البتة بالحركة بل شيئا مباينا وبان
انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك التشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات
وما تولد عنها ولا الاجسام ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق يتشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف
الحركات واحوالها اختلافها الذي يسهل اخلاف ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته وتكون العلة الاولى متشوقة
الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا فيكون اذن
لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات ويكون ما تعقله من الاول وما تعقله من المبدأ
الذي يختص القريب منه مبدأ التشوق الى التحريك ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال
الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به في كل متحرك منها الغرض عقلي وبالجملة لا بد من مبدأ عقل
يعقل الخير الاول ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ للحركة جسماني
اي من اصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية يصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال
جزئياتها الشرح لما اثبت ان غرض الفلك من الحركة ليس هو التشبه بفلك اعلى منه اراد ان يبين ان
اختلاف الافلاك ليس لاختلاف طبيعة ذلك الجسم بان يكون طبيعة الجسم تعاند ان يتحرك من جهة الى جهة ولا تعاند
ان يتحرك الجسم من جهة اخرى الى جهة اخرى قال وهذا محال لان الجسم من حيث هو جسم لا يوجب هذا ولا الشارك
الاجسام في هذا والطبيعة من حيث هي طبيعة تطلب موضعا طبيعيا لكن تطلب وضعا معينا والا لكان التنقل عنه قسرا

فحينئذ يكون حركة الفلك قسرا والقسر لا يكون دائما ولا اكثريا ايضا لا يجوز ان يكون للفلك ايضا طبيعة توجب اختلاف الحركات
لما بينا ان حركات الافلاك ليست طبيعية ولا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف من جهة النفس حتى يريد تلك الجهة لا محالة
الا اذا كان غرض في الحركة مخصص لان الارادة تابعة للغرض لا الغرض تابع للارادة قوله فاذا كان لو كان الغرض التشبه
بجسم من السماوية بهذا هو البرهان الذي ذكر على ان المتشبه به يجوز ان يكون سماويا قوله ولذلك الغرض التشبه بجسم من السماوية
يحرك ذلك الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك معناه انه ليس غرض محرك الفلك التشبه بمحرك فلك اخر فمعنى ان الغرض
لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك وموادها معناه ان غرض فلك من الحركة التشبه بشيء غير جواهر الافلاك وموادها
وانفسها قوله ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها معناه ممتنع ان يكون غرض الفلك من الحركة التشبه بالعنصريات
لما بينا قوله فبقي ان يكون في ذلك هو التشبه بالجواهر المفارقة العقلية قوله ويختلف الحركات في احوالها اختلافا الذي
لاجل ذلك معناه ويختلف الحركات لاختلاف تلك المتشوقات وان كنا لا نعرف كيفيته ولميته قوله ويكون العلة
الاولى متشوق الجميع معناه ان جميع الافلاك متشوق الى الواجب الوجود لذاته قوله فهذا معنى قول القدماء ان للكل
محركا واحدا معشوقا معناه ان لكل فلك محركا خاصا هو معشوقه وللكل محرك واحد معشوقه واعلم ان الكلام في
هذا في هذا الفصل مشوش غير مضبوط والتقسيمات غير منحصرة ونحن نريد ان نورده ونضبطه فنقول ان الحركة الفلكية
لا بد لها من غاية وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وبيان ذلك ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة
فله غرض اما ان الفلك متحرك بالارادة فقد مر واما ان كل متحرك بالارادة فله غرض لانه لو لم يكن له في فعله غرض لما
بين وايضا الفعل الذي لا غرض فيه لا يكون دائما ولا اكثريا فاذن الفلك له في حركته غرض وذلك الغرض لا بد وان
يكون الا عند الفاعل والا لم يكن طالبا له ثم ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقي فحينئذ لا يطلبه وذلك على الفلك محال لما بينا ان
حركته لا تنقطع فاذن مطلوب الفلك كمال حقيقي ثم ذلك الكمال لا يخلو اما ان يكون افادة كمال او استفادة كمال من شيء
والباطل ان يكون الغرض افادة كمال لانه لا يخلو اما ان يكون افادة الكمال وعدمه بالنسبة الى الفلك على السواء واما ان يكون
والاول يوجب امتناع ترجيح الافادة على عدم الافادة والا لكان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وانه محال والثاني يقتضي
ان يكون مستفيدا بذلك الافادة كمالا لانه يستفيد بتلك الافادة ما لولاه لما ثبت ان الغرض للفلك استفادة كمال
ثم لا يخلو اما ان يستفيد الكمال من الاجسام لان تلك الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون عنصرية لان الاجسام
العنصرية كمالاتها مستفادة من الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كمالاتها من الاجسام العنصرية لزم
الدور ومحال ان يكون ذلك من الاجسام الفلكية اما اولا فلان الكلام في غرض الفلك المفيد كالكلام في غرض المستفيد
واما ثانيا فلان الفلك لو استفاد كمالا من فلك اخر لتحرك الى جهة حركته وعلى نحو سرعته وبطوئه وليس الامر كذلك فان الفلكين
اللذين يحيط احدهما بالاخر كثيرا ما يختلفان في جهة الحركة وفي كيفية بطوئها وسرعتها فثبت ان المطلوب للفلك استفادة
الكمال من جوهر غير جسماني وذلك الجوهر يجب ان يكون كاملا من جميع الوجوه والا لكان حركة للفلك لطلب كمال ويعود
التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه ولا نعني بالعقل
الا ذلك فثبت العقل قال الشيخ فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت
افلاك المتحيرة انما المبدا في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب

لا بعد

لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه للكرة الجرم الاقصى ثم
الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل
العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب
كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل
الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها الشرح لما فرغ من اثبات العقل
شرع في بيان عددها ثم ان قوله في عدد العقول مضطرب فقوله فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدا
الاول بعدد الحركات ليس فيه تعيين عدد العقول لانه ليس فيه تعيين عدد الحركات قوله فان كانت افلاك
المتحيرة انما المبدا في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب
لا بعدد الكرات كانت العقول عشرة اولها العقل المحرك للكرة الاقصى والذي للكرة الثوابت ثم الذي لكرة
زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي لعالمنا وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة مفارق ولكل كوكب
كانت المفارقات اكثر عددا وبالجملة فهذا الكلام لا يفيد شيئا وسيأتي ان شاء الله كلاما اوضح من هذا قال
الشيخ وقد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه
فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدا بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه
او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه هو على سبيل قصد منه كقصدنا
لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره في غيره وذلك فيه اظهر وخصه
من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى تكثر ذاته فانه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته
وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل
وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا انه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا
ومبدا اول وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبداه وليس في ذاته مانع او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة
بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنها
ولا يخالطها معاوقة بل يكون عالما على ما اوضحنا فانها راضية بما يكون عنها فالاول راض بفيضان الكل عنه ولكن
الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدا النظام الخير في الوجود فهو عاقل
لنظام الخير في الوجود كيف يمكن لا ان يكون عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول
فان ذلك انه بريء عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود
اذ يعقل انه كيف يمكن افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده بعينها
على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فيحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى حركة وارادة حتى يوجد وهو
لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه
على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شيء اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود
فيضانا مباينا لذاته ~~ولا يكون~~ ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود

ولان كون

فاعل الكل

من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قال الشارح من هنا شرع في بيان كيفية صدور الكل عن الواجب
الوجود لذاته فقال بيّنت ان الواجب الوجود لذاته واحد وانه ليس بجسم ولا حال في جسم وانه غير منقسم بوجه وانه لا
سبب له وقد علمت ان الاسباب اربعة فقوله لا الذي عنه اشارة الى نفي السبب الصوري ولا الذي اشارة الى نفي
السبب الغائي ثم فرع على هذه المسائل مسائل اخرى احدها ان صدور الاشياء عنه ليس على سبيل قصد وغرض وقد مر
هذه المسئلة قبل هذا او ذكر هنا بيانا اخر وهو انه لو قصد وجود الكل لزم التكثر في ذاته لانه حينئذ يكون لقصده سبب
وهو معرفته وعلمه موجب لقصد او استجابه او خيرية فيه يوجب ذلك ثم قصد فائدة تقصدها القصد على ما اوضحنا ٤٢٥
وهذا محال وحاصل هذا الكلام هو سبب وله فائدة وذلك يوجب التكثر في انه ولقائل ان يقول هذا التكثر
ليس في ذات الواجب لذاته بل امور خارجة عن ذاته والتكثر في الامور الخارجية لا يبطل وحدة الذات الواجب لذاته
نص عليه في الاشارات وكما ان صدور الاشياء عنه ليس بالقصد فكذلك ليس بالطبع لان الطبع لا شعور ولا معرفة
له بالفعل ولا رضا وواجب الوجود لذاته يفعل الاشياء بالعلم لانه عقل محض يعقل ذاته واذا عقل ذاته يعقل انه
يلزم عنه وجود الكل وليس في ذاته مانع لوجود الكل عنه ولا هو كاره صدور الكل عنه وذاته عالمة بكمال
وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وهو عاقل لنظام الخير وجود عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا مستقلا من
معقول الى معقول فانه بريء عما بالقوة من كل وجه على ما بينا بل عقلا واحدا معا واذا عقل نظام الخير انه يعقل
انه كيف يمكن ان يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة عنده هي بعينها علم على ما علمت
علم وقدرته وارادة واما نحن فيحتاج في فعل ما نتصوره الى القصد والى حركة والى ارادة حتى يوجد الفعل ولا يصح ذلك في
حق واجب الوجود لذاته لبراءته عن الاثنينية اعلم ان هذا الكلام في ان صفات الواجب الوجود نفس ذاته قال
الشيخ ولا يجوز ان يكون اول الموجودات وهو المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزومها لازما عنه هو لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي يلزم عنه هذا الشيء بل غيره فان لزم
منه فيه شيئان متباينان لا بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان
عن جهتين مختلفتين في ذاته وتلك الجهتان اذا كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكون
من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده فتبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد
بالعدد وذاته وماهيته واحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات للاجسام معلولا قريبا له
بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك
للجرم الاقصى على سبيل التشويق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن الاول صورة مادية لكنها يلزم عنها
وجود مادتها فنقول لان هذا يوجب ان يكون الاشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة يكون ثالثة في رتبة المعلولات
وان يكون وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة
وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول فان كان شيء من الاشياء ليس هكذا
فليس هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول
الاول لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة يوجد عنها هذه المادة وليس

الاولى

ومن جهة اخرى توجد صورة شيء آخر حتى لا يكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا
لا تحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعله من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولى ان يستغني عن المادة فيكون بالصورة المادية
غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة في ان تخرجها الى الفعل وتكملها فان للمادة ايضا
تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعينها وان كان مبدأ الوجود من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما
علة للاخرى في شيء وليس من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه
وكذلك قد سلف منا القول ان المادة لا تكفي في وجودها الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك
فليس يمكن ان يجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فتبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة
غير مادية اصلا وعقلا الشارح المقصود من هذا الفصل اثبات ان يكون ان اول الموجودات الصادرة
عن الواجب الوجود لذاته العقل على ما نطق به صاحب شرعنا محمد عليه صلوات الرحمن وتقريره انه ثبت ان الواجب الوجود
واحد والواحد الحق الصادر منه بغير الواسطة الا الواحد وبيانه وهو ان كون الشيء بحيث يصدر عنه آ غير كونه بحيث يصدر عنه ب
اذا كان آ و ب متغايرين فالذات الواحدة الذي صدر عنه آ لم يصدر عنها ب من جهة صدور آ عنه لان مفهوم قولنا
هو بحيث صدر عنه آ غير مفهوم قولنا بحيث صدر عنه ب بدليل تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فاذن جهة صدور آ
عنه غير جهة صدور ب عنه فهما انهما يصدران عن الذات الواحد بجهتين مختلفتين فهاتان الجهتان ان كانتا داخلتين
في الذات لزم كون تلك الذات مركبا فلا يكون واحدا واحدة حقيقية وقد بان بطلان ذلك وان كانتا خارجتين
لازمتين كان الكلام في صدورهما كالكلام في صدور الاثنين فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى جهتين داخلتين
في ذات الواجب الوجود لذاته وهو مفروض له وكلاهما باطلان فثبت ان اول الموجودات الصادرة عنه واحد وسمي المبدع
الاول ثم نقول ذلك المبدع الاول يجب ان يكون عقلا محضا والبرهان عليه هو انا قد ذكرنا ان الموجود اما جوهر
واما عرض والجوهر اما هيولى واما صورة واما جسم واما نفس واما عقل ومعقول محال ان يكون المبدع الاول عرضا لان
العرض محتاج الى الموضوع فلو وجد هو مع موضوعه لزم صدور اثنين عن الواجب الوجود لذاته معا وقد بان بطلانه
ولا يجوز ان يكون هيولى لان الهيولى لا توجد بدون الصورة فيلزم منه وجود اثنين معا وايضا فلو كان اول الموجودات
الصادرة عنه هي الهيولى لكانت الموجودات التي بعدها حاصلة منها وكانت الهيولى فاعلة لها والهيولى من حيث
هي الهيولى قابلة فقط لا فاعلة ومحال ان يكون المبدع الاول هو الصورة لان الصورة محتاجة في تقومها الى الهيولى ولا يكون
فاعلة لها لان الشيء انما يفعل بعد تقومه في ذاته ولا قوام لها بدون الهيولى فيمتنع ان يوجد اولا ثم هو يوجد ما يحتاج اليه
في وجوده ويستحيل ان يكون هو الجسم لان الجسم مركب من الصورة والهيولى والكثرة لا توجد من الواجب الوجود لذاته دفعة
ولا يجوز ان يكون المبدع الاول هو النفس لان النفس حقيقتها انه جوهر مفارق متصرف في الجسم فلا بد من تحقق ماهية النفس
من تحقق الجسم فاذا لم يكن جسما لا يكون نفسا فاذن المبدع الاول عقل مجرد عن علائق الجسم فهذا اتمام الكلام في هذا المطلوب
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام
الى مادة وصورة معناه انه لما ثبت ان الواجب الوجود لذاته واحد فلا يجوز ان يصدر عنه الا موجود واحد وهو الذي ينقسم
بوجه ما لا بالعدد ولا بالاخر قوله لانه لزوم ما يلزم عنه لذاته هذا هو البرهان الذي قررناه قوله فتبين ان اول الموجودات

الصادرة عن العلة الاولى واحدة لا في مادة معناه ذلك الوجود المبدع ليس وجوده في مادة، قوله فليس شيء من الاجسام
ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة، اعلم انه لا يلزم
من ابطال كون ذلك الموجود جسما ولا صورة في جسم كونه عقلا محضا وانما يلزم على الوجه الذي ذكرنا قوله وهذا اول
العقول المفارقة التي عددناها هاهنا هذا ظاهر قوله ويشبه ان يكون هو المبدا المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق
لما كان محتملا ان يكون الصادر عنه عقلا مجردا ثم يصدر عن ذلك العقل عقل ونفس الفلك الاقصى ويكون
المحرك له هذا العقل الثاني لا جرم لا الجزم بان المحرك له على سبيل التشويق هو العقل الاول قوله ولكن لقائل ان يقول
٤٢٧ انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن الاول الى اخره قد ذكرنا ان المبدع الاول على اقسام يكون واحد الحق منها ليس الا واحد
وهو ان يكون المبدع الاول عقلا مجردا والشيخ ابطل هاهنا قسمين منها احدهما كون ذلك المبدع صورة مادية على
طريق السؤال والجواب اما السؤال فهو ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون المبدع الاول صورة مادية يلزم عنها
وجود مادتها واما الجواب عنه فمن وجهين احدهما ان الصورة محتاجة في قوامها الى المادة فيستحيل ان تكون فاعلا
لها وثانيهما ان الصوره لو كانت فاعلة للاشياء لكان ذلك بتوسط المادة فتكون المادة سببا لوجود صور الاجسام
وقوامها وهذا محال لان المادة حقيقتها انها قابلة فقط فان كان شيء من المواد ليس كذلك فاطلاق اسم المادة
عليه ليس الا باشتراك الاسم فان قيل ان الصورة يوجد عنه المادة من جهة ومن جهة اخرى يوجد عنه صورة شيء اخر
فلا يكون الصورة الاخرى بتوسط المادة فنقول يلزم من ان يكون الصورة تفعل فعلا من غير حاجة الى المادة
وذلك محال لان كل شيء يفعل فعلا من غير حاجة الى المادة يكون ذاته غنية عن المادة لكنها غير غنية في انها عن
المادة فاذن يكون فعلها بمشاركة المادة وقد بطل ذلك فاذن المعلول الاول لا يجوز ان يكون صورة مادية قوله ولا
ان لا يكون مادة اظهر معناه ان امتناع كون المبدع مادة اظهر قوله فهو يجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية
وعقلا معناه واجب ان يكون المعلول الاول عقلا وانت قد علمت انه يلزم هذا مما ذكرنا
الشيخ وانت تعلم ان هاهنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق
لكنك تعلم ان جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت
انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحده
محضة فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فالحري ان يكون عن المبدعات الاولى بسبب اثنينية يجب
ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته
ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من
الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته الاول وليست الكثرة
له عن الاول فان امكان وجوده ليس له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل
ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجوده وداخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة
او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة جملتها تلحق ذاته فيجب اذن ان يكون مبدا
هذه

هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا
وحدة ولا يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول
المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول ثم يتلوه عقل
وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود
فيجب ان يكون امكان هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من
جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك
٤٢٨ الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك
الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل
وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها كما ان امكان
الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى
العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق
مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس
حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم عن كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى
معانيها متفقا الشرح لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم ذلك الواحد اذا لم يكن فيه كثرة
يمتنع ان يصدر منه الكثرة فيلزم ان لا يوجد شيء الا عن شيء الى اخر الموجودات وليس الامر كذلك فلا جرم اثبت
هاهنا كثرة في المبدع الاول حتى صدر عنه عقل ونفس وجرم فلك وكذلك صدر عن ذلك العقل عقل ونفس فلك
الى ان انتهت الى العقل الاخير الذي هو العقل الفعال والفلك الذي تحته هو فلك القمر وايضاح هذا الكلام
وهو ان هاهنا عقولا ونفوسا كثيرة العدد ولا يمكن ان يكون وجودها عن الواجب الوجود لذاته معا بل يجب ان يكون
اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس دونه فيجب كل
عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب امكان وجود هذه الثلثة عن العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته
وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله من ذاته وجود
جرميته الفلك الاقصى ثم كذلك الحال في كل عقل عقل وفلك فلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا
وليس لقائل ان يقول يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول له ان
لزم وجود كثرة عن العقول بسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه
الكثرة فيلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا هذا المبحث كلاما
في كيفية تكون العقول والكرات السماوية ولنرجع الى شرح المتن قوله وانت تعلم ان هاهنا عقولا ونفوسا مفارقة
كثيرة العدد فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق اعلم ان العقول المفارقة لا يمكن
صدورها عن الاول معا لما بينا وانما يصدر عنه بتوسط وذلك المتوسط يجب ان يكون ايضا مفارقا لان ما يكون

ما دام لا يكون له نسبة الى المجرد حتى يكون واسطة في وجوده قوله للكل قد علمت ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما
معناه انك تعلم ان في الموجودات اجساما صادرة عن الاول لان في كل ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وتعلم انه
لا يمكن ان يوجد هذه الاجسام عن الاول الا بواسطة وتعلم انه لا يجوز ان يكون تلك الواسطة واحدة لا كثرة فيه اذا
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قوله فبالحري ان يكون من المبدعات الاولى سبب اسبه معناه انه يلزم مما ذكرنا ان
يكون في المبدع الاول كثرة حتى يمكن ان يكون سببا للكثرة قوله ولا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما اقول
ان المعلول الاول بذاته ممكن الوجود لما ذكر انه يجب ان يكون المعلول الاول فيه كثرة حتى يكون مصدر الكثرة اراد
ان يبين تلك الكثرة فقال انه لا يمكن ان يكون تلك الكثرة الا على هذا الوجه وهو ان يكون المعلول الاول بذاته ممكن الوجود ٤٢٩
وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة يجب ان يكون فيه من الكثرة
معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وهذه الكثرة
ليست له من الاول لما بينا فان امكان وجوده له لذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل
الاول في تعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء في ذاته واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية
اضافة ليست في اول وجوده وداخلة في قوامه بل يجوز ان يكون واحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم حكم حالا وصفة
او معلولا ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يكشف ذاته فيجب اذا
ان يكون مثل هذه الكثرة علة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول قوله ولولا هذه الكثرة لا يمكن ان يوجد منها
الا واحدة ولا يمكن ان يوجد عنها لما فرغ من بيان الكثرة في المعلول الاول قال انه لولا هذه فيه لما وجد عنه الا واحد
وعن ذلك الواحد الا واحد حتى لا يوجد موجودان الا واحدهما علة للاخر وايضا لا يوجد عنه الجسم قوله لا امكان كثرة
هناك الا على هذا الوجه معناه انه لا يمكن ان يكون كثرة في المعلول الاول الا السلب المذكور واعلم ان فيه دعوى عرية عن
البرهان قوله فقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فقد ذكرنا هذا قوله وبطبيعة امكان الوجود
الحاصلة له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو
الامر المشارك للقوة اعلم انه جعل امكان وجود العقل علة وجود الجرم الاقصى قوله فيما يعقل الاول يلزم عنه
عقل جعل عقله الاول علة لصدور عقل منه وجعل في موضع آخر وجوب وجوده بالاول علة تعقل قوله وبما يختص
بذاته على جهته الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة يعلمه ماله من ان انه علة لجرم الكثرة الاولى قوله فالمادة
بتوسط الصورة او بمشاركتها اعلم ان الشيخ قد ابطل فيما سلف ان اول الموجودات عن الواهب الوجود لا يكون صورة
بان المادة لا توجد بواسطة الصورة فكيف ناقض ذلك قوله كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل هذا
الكلام غير مفهوم قال الشيخ ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك كثيرة
فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز
ان يكون مبدأها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم
لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وبماله قوة جسمانية لا يجوز ان يكون مبدأ جسم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل
فلك فهو كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا تحرك البتة الا على سبيل شوق وكان لا يحدث فيه من حركة
الجرم

٢٠٥
٤٣٠

الجرم بتغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذ كان الامر
على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام
وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد الاجسام وكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها — تلك و
يصدر بوساطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا
لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط وقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة باجسامها — للا المعلو
لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان تفعل بوساطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل
نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها وذوات الجسم وهذا غير الامر — نفسا لم يفعل
الذي نحن في ذكره وان لم تفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه
في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم — الجرو
فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه لكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك
اياه الصائر صورة خاصية والكائن على الجهة التي حدثنا عنها من اسناد هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي
غير جرمانية وغير صور للاجرام وان لكل فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد الشرح المقصود من هذا
الفصل اقامة برهان على اثبات المبادي المجردة للافلاك وتلخيصها وهو ان الافلاك كثيرة العدد فوق الكثرة التي في
المعلول الاول فلا يجوز ان يكون مبدأها هو المعلول الاول ولا يجوز ان يكون جسم علة لجسم لان الجسم بما هو جسم لا يكون علة
لوجود جسم والا لكان كل جسم كذلك وبماله قوة نفسانية لا يجوز ايضا ان يكون علة لجسم ذي نفس لان كل نفس
لكل فلك هو كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وايضا لا يكون تحركه على سبيل المشاركة بل
على سبيل التشويق وايضا لا يحدث فيه من حركة الجسم بغير من مشاركته تخيل وهذه الاحوال ثابتة لانفس الافلاك لما سبق
فاذن انما يصدر عن انفس الافلاك افعالها في اجسام اخرى بوساطة اجسامها ومشاركتها ومحال ان يكون الجسم متوسطا
بين نفس ونفس ولو ان نفسها فعلت نفسا بغير توسط الجسم لكان لها انفراد قوام دون الجسم والنفس الفلكية ليست كذلك
فلا تفعل نفسا فلا تفعل جسما لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فثبت ان للافلاك مبادي جسمانية ليست جسما
ولا نفوسا في جسم قال الشيخ ومما لا شك فيه ان ههنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث
ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع
وحدة النوع ولانها حادثة فهي اذن من معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل لها علة المتوسطة بين
الاول ومنها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا اما
القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز ايضا
ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة
الحقائق كان ما تقتضيه كل واحد منها شيئا ما يغاير الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى
عن

وليست معلولات وربه للا الموى والكثرة العدد عدد المعلولات الوتبه محال

وان كانت متفقة الحقايق فبما ذا اختلفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود اشيا مختلفة
النوع ولست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة واذ لك عن كل معلول اول
عال حتى ننتهي الى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون تكثر
القابل سببا لتكثر فعل مبدا واحد بالذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل
حتى يكون كرة القمر ثم يكون الاسطقسات ومنها القبول تأثيرا واحدا بالنوع كثيرا بالعدد من العقل الاخير
فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ٤٦٤
ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى
المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل آخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة
بنفسها منها لا قوام لها الشرح هذه حجة اخرى على اثبات العقول المجردة عني العقول البسيطة المفارقة
النفوس الناطقة وقد ثبت وجودها وحدوثها في الطبعيات فلا بد لها من سبب سببها اليس هو العلة الاولى
بلا توسط لانها كثيرة العدد مع انها نوع واحد ولانها حادثة فلا يكون معلولات قريبة للعلة الاولى بغير وسط والمعلول
الاول لا يجوز ان يصدر عنه الا كثرة مختلفة النوع لان الكثرة التي فيه لا تخلو اما ان يكون مختلفة الحقائق واما ان
يكون متفقة الحقائق فان كانت مختلفة الحقائق كان ما يصدر عن كل واحد منهما شيئا مخالفا لما يصدر عن الاخر
في النوع وان كانت متفقة الحقائق فيكون اختلافها وتكثرها يجب ان يكون بالمادة فيكون غير المادة مادتها بهذا خلف
فاذن المعلول الاول لا يجوز ان يكون سببا لوجود الانفس الناطقة ولا يجوز ان يكون علتها ما دونها في المرتبة ولا ان يكون
عقلا بسيطا مفارقا فان العلة المعطية اكمل وجودا فاذن هذه الانفس الناطقة صادرة عن عقل كونه مع كون
الاسطقسات القابلة الكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا ويكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدا
واحد بالذات وهذا حاصل هذا الفصل قال الشيخ ~~في كيفية يكون ما يجب الفلك عن العقل~~
واذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك ان الاجسام الاسطقسية كائنة
عقل
فاسدة فيجب ان يكون مبادئها القريبة اشيا تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو علة محض وحده
سببا لوجودها وهذا يجب ان يحقق من الاصول التي اكثرنا المتكرار فيها وفرغنا من تقريرها ولهذا
الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما تعين له في اختلاف
احوال الافلاك وان الافلاك تتفق في اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة تعين في وجود
المادة ويكون ما تختلف فيه مبدا لهيئا المادة للصورة المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا
يكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما تقيمها غيرها فلا يوجد
لذن هذا الواحد عنها الا بارتباط بواحد يردها الى مرد واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخرها الذي
يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صورة العالم الاسفل من جهة الانفعال كما
ان في ذلك العقل او العقول رسم الصورة على جهة التفعيل ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بالانفراد ذاته فان الواحد
في

في الواحد تفعل كما علمت واحدا بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذ اخصص هذا الشيء تأثيرا من التأثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطته يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان في ذلك في جوهره فاض
عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد المخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد
بامر دون امر يكون له بل يحتاج الى ان يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات والمعد هو الذي
يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا
٤٢٤ لوجود ما هو اولى فيه من الاوايل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها الى الضدين فما
رجح احدهما اللهم الا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا
وليس الاستعداد
يجب ان يختص موجبه مادة دون مادة الا الامر انما يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل الا مناسبة كاملة
لشيء بعينه هو المستعد له الشرح لما فرغ من بيان كيفية تكون الكرات السماوية شرع في بيان كيفية تكون
العناصر بعد الكرات السماوية وتلخيص كلامه وهو ان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فلا يمكن ان يكون علتها القريبة
غير متغيرة لما بان ان الثابت لا يكون علة للمتغير فاذن لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم بعد الاسطقسات
مادة مشتركة فيها وصور مختلف فيها فاختلاف صورها يعني فيه اتفاق في احوال الافلاك واتفاق مادتها يعين فيه
اتفاق في احوال الافلاك وهو كونها بأسرها مستديرة الحركة ثم لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة
الفلك علة لوجود المادة لان المادة موجود معين فلا بد منها من علة معينة فالعقل الاخير بمشاركة الامر المشترك
بين السماويات وهو استدارة الفلك علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة للصورة
المختلفة وانما يحتاج الى هذه المشاركة لان العقل انفعال عام النفس والمادة قابلة لجميع الصور فيمتنع ان يوجد
صورة معينة دون غيرها الا ان يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداته والمعد هو الذي يحدث
في المستعد امرا ما ان يصير مناسبة لشيء بعينه اولى من مناسبة آخر ويكون الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوايل
الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لاستوت نسبتها الى الضدين فلا يجب ان يختص بصورة دون صورة
الا بامر يختص بذلك وذلك الاستعداد الكامل وهو مناسبة كاملة لشيء بعينه قال الشيخ ومن هذا مثل ان الماء اذا افرط
تسخنه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديد المناسبة للصورة النارية
ان يعود من جوهره ان يبطل الشرح ذكر مثالا لحدوث صورة بدلا من صورة اخرى وهو ظاهر قال الشيخ ولان
المادة لا تستبقي بلا صورة وليس قوامها عما نسب اليه من المبادي الاول وحده بل عنه وعن الصورة وان الصورة
التي يقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي الباقية
بوساطتها او دواسطة اخرى مثلها فلو كانت عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة
وحدها لما سبقت بالصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبايع الخاصية بتلك فلك
وكذلك المادة ههنا تقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة احسن الاحوال
هناك وكذلك المادة احسن المدولات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة وكذلك ههنا مرادفة بالقوة
وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادي ومعينات للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فلذلك ما يلزم الطبايع

فاذا افرط الحر واشتدت المناسبة استقر الاستعداد فصار حصول الصورة النارية

حركة سعد الاحوال هناك وسببها ومعلولها امتزاج هناك بسبب

المسودة

الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة ~~المبطلة~~ الواقع فيها بسبب لامتزاج بسبب هذه العناصر او معين والاجسام السماويات تاثر في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها ويسري منها الى هذا العالم ولانفسها تاثير ايضا في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك او بمعونتها الشارح ذكر ههنا شيئا من احكام الصورة احدها ان المادة لا تبقى بدون الصورة لما بينا ان المادة لا تنفك عن الصورة واذا كان كذلك لم يكن قوامها لمبدا من المبادي الاول وحده بل يكون عنه وعن الصورة وايضا فان قوام المادة ليس عن هذه الصورة المعينة التي تقيمها انما قائمة بدونها فاذن ليس قوامها عن الصورة ٤٢٧ بل عنها وعن المبادي الباقية بواسطتها او بواسطة صورة اخرى مثلها فلو كانت المادة عن المبادي الاول وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت على الصورة بل كما ان الطبيعة المشتركة من الجرم كه المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة ههنا تقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وحاصل باقي الكلام يدل على ان الحوادث الارضية معللة بالاحوال الحادثة الفلكية قال الشيخ في يكون ~~الاسقصات~~ الاسطقسات قال قوم من المنتسبين الى اهل العلم ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه فيبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف توجبان الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار فهو احر فهذا سبب كون العناصر فهذا هو ما تدعو الواو وليس مما يمكن ان يصح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند التفتيش وشبه ان يكون الامر على قانون اخر وان تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض الهيات عن الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئه لصورة جسم بسيط فاذا استعد نال الصور من واهب الصور او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الجسم لوجود او لا جسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير صورة الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا وتبينا نحن استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد صورة الجسمية ما لم تقترن بها صورة اخرى وليست صورته المقومة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تستتبع الابعاد للهيولى وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة لها وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا انمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون ثم لا ينكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان تهبط الى المركز فيعرض له البرد ولبعضه ان جاوز الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر كاينة وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي القوة اذا تحرك الى فوق كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح الى اسفل لانه لا محالة قد استحال بحركة ما وان الحركة اوجبت له ضرورة وضعا ما ولا اشبه عندي مما ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات رام تقريبا للامر عند بعض من كان يتبعه من العاميين يجيبه عليه القول متزاحم عنه على ان كان ذلك من

الكلام

الكلام شديد التذبذب والاضطراب الشرح ذهب قوم الى ان سبب تكون الاسطقسات شيء اخر وهو ان الفلك مستدير على جرم ثابت في حشوه فيلزم ان يصير ما جاوره يسخن نارا بسبب محاكته له بواسطة الحركة والذي يبعد عنه غاية البعد يبقى ساكنا فيصير في غاية البرد والكثافة فيكون ارضا وما يلي النار يكون حارا لكنه يكون اقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار يصير لذلك الحرارة رطبا وهو الهواء والجسم الذي يلي الارض يكون كثيفا لكنه اقل كثافة من الارض وقلة الكثافة والحر توجبان الرطوبة لان اليبوسة اما من الحر واما من البرد فالجسم الذي يلي الارض يكون باردا ٤٢٤ رطبا وهو الماء فهذا سبب تكون العناصر والشيخ زيف هذا الكلام من وجهين احدهما ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الجسم موجودا اولا وليس له في نفسه شيء من هذه الصور الاربعة ثم يكتسبها بالحركة والسكون ونحن بينا ان الجسم لا يتم وجوده بمجرد الصورة الجسمية ما لم تقترن بها صورة اخرى وثانيهما انه لم وجب لبعض تلك المادة وان تهبط الى الى المركز فيعرض له البرد ولبعضه ان جاوز الفوق ولنرجع الى شرح المتن قوله فقال قوم من المنتسبين الى اهل العلم ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على ثابت فيلزم محاكته التسخين الى قوله ولا هو بسديد عند التفتيش هذا بيان سبب اخر في تكون العناصر وقد لخصناه قوله وشبه ان يكون على قانون اخر الى قوله من الاسباب الخفية هذا الكلام ينبغي ان يذكر عقيب البيان المذكور في ان الموجد لصور العناصر الجوهر المفارق وانما ذكر ان يقال ان المادة التي تحدث بالشركة بعد ما تتقبل هذه الصور الاربعة من الاجسام الفلكية او اجسام كثيرة في اربعة او جسم واحد يكون له سبب مختلفة قوله فانك ان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون الى قوله ما لم تقترن بها صورة اخرى هذا هو الوجه الاول في ابطال كلامهم قوله وليست صورته المقومة للهيولى الابعاد فقط الى قوله والبارد يستحفظ حيث السكون هذا الكلام كانه لا تعلق له بهذا الموضع ومعناه ان الابعاد وهي الصورة الجسمية والصور النوعية قوله وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرد معناه ان الحرارة توجب التخلخل والبرد يوجب التكاثف اي كثافة الارض من البرد وتخلخل الجسم الناري من الحرارة قوله ثم لا ينكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان تهبط الى المركز هذا هو الوجه الثاني في ابطال ذلك المذهب قوله اما الان فان السبب في ذلك معلوم اعلم ان هذا جواب عن سؤال والسؤال هو ان لم وجب لبعض تلك المادة ان تهبط الى المركز والجواب عنه ان السبب في ذلك في الكليات الخفة والثقل فما هو الخفيف المطلق فميله الى الفوق وما هو الثقيل فميله الى الاسفل وما هو الخفيف والثقيل بالاضافة بينهما واما في جزئيات العناصر فانه قد صح ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا تكون منه جزء في موضع لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق وكان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير منه سطح الى فوق وسطح الى اسفل لانه لا محالة قد استحال بحركة ما وان الحركة اوجبت له ضرورة وضعا ما قال الشيخ وخليق بنا اذا بلغنا هذا الموضع ان نحقق القول في العناية ولا شك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض عليها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي

عقله فقضانا على اتم تاديه الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية **الشرح** هذا الكلام يصح بتقرير سوال
وجواب اما السوال فهو ان يقال هو انكم اسلمتم ان الواجب لذاته لا يفعل امرا لاجل السافلات بل العلل العالية
كلها لا تفعل لاجل ما تحتها بل لا تفعل لاجل الدواعي والاغراض ولا شك انا نرى الاثار العجيبة في الاجسام الفلكية
والعنصرية ونعلم انه لا يمكن صدورها بالاتفاق وانما يمكن صدورها عن تدبير مدبر والجواب حينئذ وان انكرنا
ان العالي لا يفعل لاجل السافل امرا لكن لا ننكر العناية بل نثبتها فاذن صدور هذه الاشيا عن الاول على وجه ٤٢٥
الاحكام والاتقان بالعناية ولابد ههنا من بيان معنى العناية وهي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود
في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور وحاصل ذلك ان علمه
بصدور اشياء غير منافية له عنه هو الارادة ثم ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل الانفع
هو عنايته بتلك الاشيا فانه لما علم في الحيوان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفه ويعلم مع ذلك ان التركيب
الاكمل الانفع كيف هو ثم فاض عنه ذلك الكمال كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالاشيا فهذا معنى العناية
قال الشيخ واعلم ان الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر
لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد السبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع
للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا اظل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى
ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد
حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو اخر ~~واما الحرارة~~
~~مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتالم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر~~ وربما كان هو اصلا يدركه مدرك عدم
السلامة كمن يفقد اتصال عضو بحرارة ممزقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو
يدرك الحار المؤذي ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على النحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية
وادراك على النحو ما سلف من ادراكنا الاشيا الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شرا بالقياس
الى هذا الشيء اما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا وليس نفس
وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فيه فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين
لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى
المتالم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من
الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدوم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير من عدم
مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى
وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة
لامر اول يعرض لها في نفسه فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن
منها هيئة من الهيئات فتلك الهيئة مانع استعدادها الخاص للكمال الذي يتوجه لسبيله هو ازاءه مثل المادة التي
يتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردى مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط
والتشكل

والتشكل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل
لم يقبل واما الامر الطاري من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل ومبعد للمكمل واما مضاد واصل ممحق للكمال
مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس
حفظ البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك
القمر وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت ثم ان الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة
٤٢٦ وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب
او نافع قريب من الواجب اما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل لو وجد كان على سبيل ما
هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضي له ~~من~~ من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه
وهو الذي استثنيناه وهذا ليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او الهندسة
او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح في ان يعم وسنعرفه وانما يكون بالحقيقة
شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص وانما تقتضيه الشخص لا لانه انسان بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد
لذلك الاستعداد كما سنشرحه لك بعد واما قبل ذلك فليس مما تبعث الشيء في بقاء الطبيعة النوعية ابتعاثه الى الكمالات
الثانية التي تتلو الكمال الاول اذا لم يكن كان عدما في امر مقتضيه الطبع فالشر في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك
فان وجود ذلك في الاشيا ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون
عنها هذه الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تأذت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة رداء
رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشيا انما يكون خيرا
يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه والافاضة الخير لا توجب ان تترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر
لان عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط
ان تسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون في ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده
وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشيا وجودا
نحو ما يتبع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا
محضا مبرأ عن الشر فيقال هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق على انه ان كان
ضرب من الوجود المطلق مبرأ مليس بهذا الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية و
النفسية والسماوية وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن مبداه
موجودا اصلا وترك لا ان لا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو فكونه خير الشرين ولكان ايضا ان لا يوجد
الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود ذلك مستتبع لوجود هذه
وكان فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم نلتفت الى ذلك وصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه الامكان في الوجود
الى اصناف الموجودات المختلفة في احوالها وكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وهي نمط من الوجود انما يكون
على هذا السبيل ولكونه اعظم شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب على النمط

الذى قيل // بل نقول من راس ان الشر يقال على وجوه يقال شر للافعال المذمومة ويقال شر لمبادئها من الاخلاق
ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها ويقال لنقصان كل شى عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له وكان
الالام والغموم وان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصانات والشر الذى فى الافعال هو
ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصوله اليه مثل الظلم او بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب فى السياسة او
المدنية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هى شرور بسبب صدور هذه عنها وهى مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ٤٢٧
ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالنسبة الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل له
او بالقياس الى فاعل اخر يمنع من فعله فى تلك المادة التى هو اولى بها من هذا الفعل يصدر مثلا عن قوة طالبة للغلبة (والظلم)
وهى الغضبية والغلبة هى كمالها ولذلك خلقت من حيث هى غضبية اعنى خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة تطلبها وتفرح بها
فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم او للنفس النطقية
التى كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها وان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل للالام والاحراق كالنار
اذا احرقت فان الاحراق كمال النار لكنه شر بالقياس الى من سلب السلامة بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذى
سببه النقصان والقصور فى الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس
الى شى فاما الشرور التى تتصل باشياء هى خيرات فانما هى من سببين سبب من جهة المادة فانها قابلة للصورة وللعدم
وسبب من الفاعل فانه لما وجب ان يكون عنه المادات وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذى يغنى غناء
عن المادة ويفعل فعل المادة الا وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتقابلات وكان
مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال مضادة لافعال اخرى قد حصل وجودها وهى لا تفعل فعلها فانه من المستحيل
ان يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهى الحرق ثم كان الكل انما يتم بان يكون فيه مسخن وان يكون فيه (محرق ومسخن لم يكن بد)
والاحتراز من ان يكون يتبع الغرض النافع فى وجوده هذه آفات تعرض من الاحراق كمثل احراق النار لعضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة والامر الدائم ايضا اما الاكثرى فان اكثر الاشخاص الانواع
فى كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون النوع
محرقة وفى الاقل ما يصدر عن النيران الافات التى تصدر عنها وكذلك فى سائر تلك الاسباب المشابهة لذلك فما كان
يحسن ان تترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية
على الوجه الذى يصلح ان يقال ان الله يريد الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذى بالعرض اذ علم انه يكون ضرورة
فلم يعبا به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها تعجز (كثيرة)
عن امور وتقصر عنها الكمالات فى امور لكنها يتم لها ما لا نسبة له الى ما تقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة
الالهية ان تترك الخيرات الفائقة الباقية الدائمة والاكثرية لاجل شرور فى امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور
فى الوهم اما امور اذا توهمت موجودة يمتنع وجودها ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون
خيرا او يمتنع ان يكون شرورا او ناقصة واما امور تغلب فيه الخيرية اذا وجدت وجودها فلا يمكن غير ذلك بطباعها
واما امور تغلب فيه الشرية واما امور متساوية الحالين فاما ما لا شر فيه فقد وجد فى الطباع واما ما كله شر او الغالب او

المساوى

المساوى ايضا فلم يوجد واما الذى الغالب فى وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل فلم لا
يمنع الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال حينئذ لم يكن هى هى اذ قلنا ان وجودها الوجود الذى يستحيل ان يكون
بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صارت بحيث لا يعرض عنها ما لا يكون وجودها الوجود الذى لها بل يكون وجود الاشياء
الاخرى وحدث وهى غيرها وهى حاصلة اعنى ما حصل بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها
ان يكون محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل للاحتراق وكان ٤٢٨
وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات الشتى فى الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقا
وكان وجود الالتقاء من الفاعل والمنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثوانى لم يكن الاوائل
فالكل انما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية الطبيعية والنفسانية بحيث يودى الى النظام
الكلى مع استحالة ان يكون هى على ما هى عليه ولا يودى الى شرور فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس الى بعض
ان يحدث فى نفس صورة اعتقاد ردى او كفر او شر اخر فى نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى
يثبت فلم يعبا ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة وقيل خلقت هولاء للنار ولا ابالى وهولاء للجنة ولا (وخلقت)
ابالى وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قايل ليس الشر شيئا نادرا او اقليا بل هو الاكثرى فليس هو كذلك بل الشر (هى كثيرة)
كثير وليس باكثرى وفرق بين الكثير والاكثرى فان هاهنا امورا كثيرة وليست اكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية
فاذا تاملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذى يقابله ويوجد فى مادته فضلا عنه
بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التى هى نقصانات للكمالات الثانية فهى اكثرية ولكنها ليست من
الشرور التى كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرايع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات
الاولى ولا فى الكمالات التى تليها فيما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل لان لا يفعل الفاعل لان
القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هى اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة. الشرح
الغرض من هذا الفصل بيان كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى اعلم ان الخير يدخل فى القضاء الالهى دخولا بالذات
لا بالعرض والشر بالعكس منه والامور التى يقال انها شر اما ان يكون امورا عدمية واما ان يكون وجودية فان كانت
امورا عدمية فاما ان كانت عدما لامر واجب للشى واما ان يكون عدما لامر نافع قريب من الواجب قريب من الضرورة
مثل العمى واما ان يكون عدما لامر لا يكون واجبا ولا نافعا قريبا منه مثل عدم العلم الفلسفة والهندسة واما الامور الوجودية
التى يقال انها شرور فهى كالحرارة المعرقة الافعال والجهل الشر بالذات عدم واجبات الشى فى وجوده وعدم
منافعه القريبة من الواجب مثل عدم الحيوة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران ليس لهما اعتبار اخر لكونهما
شرين واما عدم الفضائل التى لا يحتاج اليها حاجة قريبة من الضرورة فليس بشر مثل عدم العلم بالفلسفة واما الامور
الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها متضمنة لعدم امور واجبة او نافعة والدليل عليه
هو ان كل فعل يقال انه شر فانه بالنسبة الى الفاعل كمال وبالقياس الى شى اخر شر مثل الظلم فانها بالنسبة الى القوة
الغضبية كمال لان فائدة خلقتها الغلبة فهذا الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت عنه كان شرا بالقياس اليها وكونه
شرا بالنسبة الى المظلوم او بالنسبة الى النفس الناطقة فان كمالها الاستيلاء على هذه القوة وكذا النار فان الاحراق كمالها فهو خير

لكنها شر بالقياس الى من زال سلامته بسببها فثبت ان الامور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض
وايضا فالشي اما ان يكون وجوده على كماله الاقصى اى ليس فيه شي بالقوه واما ان لا يكون والقسم الاول ليس فيه شر وا
الله وهذا الشي لا يكون ماديا واما الثاني فيكون فيه شر وذلك لاجل الماده لما ثبت ان الشي اذا كان فيه شي بالفعل
وشي بالقوه فذلك الشي يكون لا محالة ماديا والشر للمادي اما ان يعرض له في اول تكونه واما ان يعرض بعد تكونه اما
الاول فهو ان يكون المادة التي يكون منها انسان او فرس يعرض لها من الاسباب ما يجعلها رديه المزاج عاصيه الجواهر ٤٢٩
فلم يقبل التشكيل والتقويم والخلقة فلم يوجد ما يحتاج اليه من كمال المزاج والشكل والخلقة وذلك ليس لان الفاعل
منع بل لان المنفعل لم يقبل واما الثاني فهو ان يعرض الشي لعارض يعرض بعد تكونه وذلك الطارى اما شي يمنع
المكمل عن الكمال واما شي محتق مفسد مضاد اما الاول فمثل وقوع سحب متراكمه واظلال سحاب يمنع تاثير الشمس
في الثمار على الكمال واما الثاني فمثل البرد المصيب للثمار المفسد لاستعداده الى ان يبلغ الى كمال النشو والنما اذا ثبت
ان الشر بالحقيقه اما عدم واجبات الشي في وجوده واما عدم منافعه القريبة من الواجب فنقول الموجود اما ان
يكون خيرا من كل وجه واما ان يكون شرا من كل وجه واما ان يكون خيرا من وجه اما القسم الاول فهو موجود اما
الذى يكون لذاته فهو الواجب الوجود لذاته واما الذى يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه الامور
ما عدم فيها شي من الواجبات في وجودها ولا من كمالاتها واما الذى يكون كله شرا فذلك ايضا غير موجود لانه
لو كان موجودا لكان خيرا من حيث انه موجود واما الذى يكون خيرا من وجه وشرا من وجه فذلك على اقسام ثلث
لان الغالب اما الخير واما الشر واما متساويان اما الذى يكون الغالب فيه الشر او الذى يتساويان فهو ليس
موجودا واما الذى يكون خيره غالبا على شره فالاولى به ان يكون موجودا لوجهين احدهما انه لو لم يوجد لفات الخير
الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فاذن في عدمه يكون الشر اغلب وفي وجوده الخير اغلب من الشر فالاولى
وجوده مثاله النار في وجودها منافع كثيرة وايضا فيها مفاسد كثيرة مثل احراق الحيوانات لكنها اذا قابلنا مصالحها
بمفاسدها كان مصالحها اكثر كثيرا من مفاسدها ولو لم يوجد النار لفات تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها
اكبر من مصالحها فلاجرم وجب ايجادها وثانيهما ان القسم الذى هو خيره ممتزج بالشر هي الامور التي يجب كونها في
وانما معلولات للعلل العالية وهي خيرات محضة فلو لم يوجد هذا القسم لما وجد القسم الذى هو خيرات محضة
وترك الخير المحض شر فاذن يجب وجود هذا القسم فان قيل لم لم يبرء الخالق هذه الاشياء عن الشرور قلنا انه لو جعلها
كذلك لكان هذا هو القسم الذى هو خير محض وذلك مما فرغ عنه بقي في الحكمة قسم اخر وهو الذى يكون خيره غالبا
على الشر هذا الملخص ما قاله ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل
ذكر انواع الشر قوله مثل الالم والغم الذى يكون هناك ادراك ما لسبب لا فقد السبب فقط فان السبب المنافي
للخير والمانع للخير والموجب لعدمه معناه ان الشر قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا اما العدمي فمثل السحاب
اذا منع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فهذا المحتاج ان كان مدركا ادرك انه غير منتفع به واما
الوجودي فهو ان يتالم بفقدان اتصال العضو بحرارة محرقة وهو ليس شرا في نفسه بل هو شر بالقياس الى هذا المتالم
واما عدم كمال الشي وسلامته فانه شر في نفسه لا بالقياس اليه فان العمى لا يجوز ان يكون الا شرا واما الحرارة فهي شر بالقياس
الى

الى المتالم لكنها خير من جهة اخرى قوله فالشر بالذات هو العدم معناه انه لما ثبت ان الشر الذى هو امر وجودي
ليس بشر محض بل هو خير من وجه اخرى ثبت ان الشر بالحقيقة هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشي من
الكمالات الثابته لنوعه معناه ان العدم الذى هو شر عدم ما تقتضيه طبيعة الشي ونوعيته والشر بالعرض هو
المعدوم او الحابس للكمال عن مستحقه قوله وكل شي وجوده على كماله الاقصى وليس ما فيه بالقوه فلا يلحقه شر معناه ان
٤٣٠ الشي الذى هو موجود بالفعل من كل وجه وليس فيه شي بالقوه فليس فيه شر يعني وقد ذكرنا هذا قوله وجميع سبب الشر
انما يوجد تحت فلك القمر معناه انا ما ذكرنا ان الواجب الوجود لذاته والعقول والافلاك خيرات محضه وانما يوجد
الشر تحت فلك القمر وذلك قليل بالقياس الى الموجودات التي هي خيرات وذلك الشر لا يصيب الا اشخاصا
قليله وفي اوقات يسيرة فاذن الخير غالب على الشر واعلم ان الشر الذى هو اما ان يكون شرا بحسب امر وهذا
هو القسم الذى ذكرنا وما ان الذى هو فضل من الكمالات التي هي بعد الكمالات الثابته ولا هو مقتضى الطبيعه فعدمه
ليس بشر قوله فالشر في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان وجود الشر في تلك الاشياء تابعة للحاجة
الى الخير معناه ان الشر في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان ذلك الشر تابع للخيرات وقد ذكرنا
قوله فان قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرا عن الشر هذا هو السوال الذى ذكرنا
فصل في المعاد والجواب عنه قال الشيخ وبالحرى ان يحقق ههنا احوال الانفس الانسانيه اذا فارقت ابدانها وانها على اي حالة ستصير
الشرح لما ثبت ان النفوس الناطقة باقيه بعد فنا الابدان لا ادا ان يبين حالها في السعادة والشقاوة ويسمى هذا المعاد
الروحاني قال الشيخ فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من صاحب الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق
الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومه فلا يحتاج الى ان يعلم
وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد المصطفى صلى الله عليه وعلى اله وسلم حال السعادة والشقاوة
التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوه وهو السعادة والشقاوة التي بحسب البدن
الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما توضح من العلل والحكماء الالهيون
رغبتهم في اصابه هذه السعاده اعظم من رغبتهم في اصابه السعادة البدنيه بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها
فلم يستعظموها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربه الحق الاول على ما نصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة
والشقاوة المضادة لها فان البدنيه مفروغ منها في الشرع الشرح المعاد اما ان يكون جسمانيا فحسب واما ان يكون
روحانيا فحسب واما ان يكون جسما وروحيا والشيخ اثبتهما ههنا اما الجسماني فقد اثبته بقول صاحب شرعنا محمد المصطفى
صلى الله عليه وعلى اله وسلم واما الروحاني فقد اثبته بنوع من القياس كما سياتي قال الشيخ فنقول يجب ان نعلم
ان لكل قوة نفسانيه لذه وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذه الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية
محسوسة ملائمة من الخمسة ولذه الغضب الظفر ولذه الوهم الرجا ولذه الحفظ تذكر الامور الموافقه الماضيه واذى
كل واحد منها ما يضاده وتشترك كلها نوعا من الشركه في ان الشعور بموافقها وملايمها هو الخير واللذه الخاصه بها
وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقه هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا
فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقه مختلفه فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر

والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة له ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه كما يشتهي بالجرب من يحصل به بها ادراك وان كانت مؤذيا وفي الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب تجل عن ان يسمى لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة لذيذة كلا بل اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا ان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق تاذت به ورجعت الى غريزتها مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتديا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره فاذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تذكر لما سلف بيانه فان النفس الناطقة اكثر عدد المدركات واشد تقصيا للمدرك وتجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها خوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما

عن

عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بشم روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والالام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال عقلية بعضها واضداد بعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور النفيسة لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المريض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومانا اليه فيما سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فيشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عند ما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل باكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي للنفس اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام وقع في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى له هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل

وسببه اجراء بعضها الى بعض والنظام الاحد من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتصورا العناية و كيفيتها
وتحقق ان الذات المتقدمة للكل اى وجود حقيقيا وانه وحدة حقيقيا وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف تترتب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه
ليس يبرا عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك
يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم
لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم
روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط بل بان يحصل ملكة ٤٤٢
التوسط وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان تحصل فيها
هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فبان تحصل فيها هيئة الاستعلاء والاذعان ليستعملا في الانفعال كما ان ملكة الافراط و
التفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما
مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة
اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شانها ان تجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة
هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان المتوسط مسلوب عنه
الطرفان ثم اما جوهر النفس انما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال
الذي له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم النقصان ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال باثاره وبما يورده عليه من
عوارضه وبما يتقرر فيها من ملكات مبداها البدن فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كانت قريبة
الشبه من حالها وهي فيه فبما ينقص من ذلك يزول غفلته من حركة الشوق الذي الى كماله وبما يبقى منه معه يكون
محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم اذاه ثم ان تلك الهيئة البدنية
مضادة لجوهرها مؤذية لها وانما كان يلهيها عنه ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن احست
بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن هذا الالم وهذا الاذى ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض
الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون
العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها ~~بحسب ذلك غير خالدة~~
بل تزول تمحى واما النفوس البلهاء التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية
الردية صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس عندها معنى غير ذلك
ولا معنى يضادها وينافيها فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات
البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما
قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وترسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة
التي

التي يكون امثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا الابدان ولم ...ى
يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا تمام كمال فتسعد بتلك السعادة ولا شوق كمال فتشقى بتلك الشقاوة عدم
بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا امتناع في المواد السماوية عن ان يكون موضوعة لفعل
نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية فتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام
السماوية فتشاهد جميع ما قيل فيها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد
٤٤٤ العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد
ذلك في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة
العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا
الا ان احدهما يبتدى من باطن وينحدر اليها والثانية تبتدى من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسمت في النفس تم هناك الادراك
المشاهد وانما الملذ والمؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج وكل ما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن من خارج
فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان
بالقياس الى الانفس الخسيسة ~~في المبدا والمعاد~~ واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات
وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرا عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من
ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ الشرح هاهنا اختلف البحث الاول في اثبات
ان النفس لها بعد المفارقة عن البدن بالموت سعادة ولذة او شقاوة والم عقليه وهذا البحث مبني على اصول الاول
ان لكل قوة من القوى النفسانية البدنية منها وغير البدنية لذة وخيرا والما وشرا الا ان كلها فيها غيرها علم هذا
بالاستقراء امثاله ان قوة الذوق لذتها الحاصلة بها ادراك الطعوم الملائمة لها والمها ادراك الطعوم المنافية لها لا سيما
بالنسبة اليها وكذلك قوة الشم والسمع والبصر واللمس ولذة الغضب الظفر والغلبة ولذة الوهم الرجاء واذى كل واحد منها
والمه ما يضاده ويكرهه علم من الوجود فان الامور المدركة بهذه القوى ينقسم الى ما يكون ملائمة ومناسبة لها فيكون ادراكها
حصولها لها كمالا لها والى ما يكون منافرة منافية لها فيكون ادراكها حصولها لها الما وشرا لها وبالجملة يشترك هذه القوى كلها
في ان لذتها هو ادراكها وشعورها بحصول المنافي لها فيكون في ذلك الملائم الموافق خيرا لها وكمالا وذلك المنافي شرا
ونقصانا والاصل الثاني ان هذه اللذات تختلف في مراتبها ومقاديرها ~~بحسب تفاوتها~~ اما بالشدة المناسبة وضعفها وكلما كان
الشيء اكثر مناسبة وملائمة للقوة كانت لذة عند حصوله لها اكثر واعظم واما بالشدة الادراك وضعفه فكلما كان الادراك
اكمل كانت اللذة اكمل واما بالكثرة الشيء الملائم وكلما كان الملائم المناسب اكثر كانت اللذة اكثر واما البقاء وسرعة زواله
اشده فالذي كان ادوم كانت اللذة اكثر واما لشدة الشوق فالذي كان الشوق اليه كانت اللذة عند الحصول اكثر الاصل الثالث
قد يكون الانسان عالما بكون الشيء لذيذا ولكنه لا يشتاقه ولا يرغب فيه لانه ما ادرك حقيقته ولم يبلغ الى كنهه كالعنين فانه
يعرف ان في الجماع لذة لكن لا يشتهيه الشهوة المخصوصة لما انه لم يدرك حقيقتها بل شهوة اخرى كمن يشتهي ان يجرب شيئا ليحصل
له ادراك وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان الموزونة الاصل الرابع ان اللذات غير مقصورة على
ما يشارك الانسان فيها سائر البهائم وهي لذة الاكل والجماع والغلبة وغيرها من الكمالات الحسية اذ لو كان الامر كذلك لكانت

الملائم والمها هو ادراكها وشعورها بحصول ... (margin)

الملائكة المقربين عادمة للذه والغبطة وليس الامر كذلك فان لهم من اللذه والطيب ما لا نسبة له الى هذه اللذات الحسية
الخسيسة وحالنا بالقياس الى تلك اللذات حال العنين بالقياس الى لذة الجماع وحال الاكمه بالقياس الى الصور الجميلة
وحال الاصم الاصلخ الذي لم يسمع قط بالقياس الى الالحان المطربة اللذيذة فانا نستيقن بطيبها وان لم يدرك كنه حقيقتها
الاصل الخامس انه قد يسنح للقوه المدركه كمالها الذي هو ملايم لها لكن يكون هناك شاغل للنفس ومانع فحينئذ يكرهه
ويوثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى للحلو وشهوتهم للطعوم الرديه الكريهة كمن يولد في معدته خلط ردي فانه
يستلذ اكل الطين والفحم والجص والاشيا التي تنفر عنه الطباع والامزجة الصحيحة وربما لم يكن كراهية لكن كان عدم استلذاذ
مثل الخائف الذي يكون مع لذه فانه لا يدركها لشاغل الخوف ولا يستلذ بها وايضا قد تكون القوه الدراكه ممنوة
بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه لان شاغلا شغلها عن ذلك فاذا زال الشاغل والعائق رجعت الى غريزتها
وادركت الميها كالممرور الذي لا يحس مرارة فمه لغلبة المرارة على مزاجه فاذا اصلح مزاجه ونقيت اعضاؤه ادرك مرارة
الفم وكالخدر فانه اذا مسته النار لا يشعر به فاذا زال الخدر شعر بالبلاء العظيم ولذلك قد لا يشتهي المريض الغذا
وهو اوفق شي له ويمتنع عنه مدة طويلة فاذا زال المرض رجع الى الواجب في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذا حتى لا يصبر
عنه ويهلك عند فقدانه واذا تمهدت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا
مرتسما صور الحقائق كلها على الترتيب الذي عليه الوجود مبتديا من المبدا الاول اي من واجب الوجود لذاته الذي
هو المبدا الكل سالكا الى الجواهر الشريفه الروحانيه المطلقه اي العقول المجرده عن المادة على اصطلاح الحكما و
الملائكة الكروبية على لسان الشريعة ثم الروحانيه المتعلقه بالاجسام نوعا من التعلق اي النفوس الفلكية على لسان
الحكما والملائكة السماوية على لسان الشريعة ثم الى الاجسام العلوية الشريفة افلاكها وكواكبها بهياتها واشكالها
وقواها وافعالها ثم الى صور الاركان الاربعة والمتولدات منها مجملا على وجه كلي ثم كذلك على الترتيب حتى يستوعب
فيها صور الوجود كلها على ما هو عليها فيصير عالما عقليا موازيا للعالم الموجود على مثال مراة مجلوة حوذي بها
شطر صور الاشيا كلها فانطبعت فيها على ما هي عليها اما قوله مشاهدة لما هو الحسن المطلق الى قوله ومتحدا به ومنتقشا
بمثاله فاعلم ان القول بالاتحاد بالحلول يدل البرهان عليه والشيخ معترف به فلا ادري لما اختاره ولعل المراد به
ان ادراك هذه الحقائق يصير منطبعا في النفس كالنقش في الشمع ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول اذا اعتبر هذا الكمال
بالكمالات التي لسائر القوى وجد في المرتبة التي يقبح معها ان يقال انه افضل واتم من سائر الكمالات بل لا نسبة
لسائر الكمالات اليه بوجه من الوجوه لا في الفضيلة ولا في الدوام والكثرة اما قوله بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه
فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم الذاذ المدركات مما ذكرنا فاعلم انه شرع من هاهنا في بيان ان لذة النفس الناطقة
من مدركاتها اكمل واتم من لذة سائر القوى من مدركاتها وذلك من وجوه احدها ان مدركات النفس الناطقة الباقيات
لان مدركاتها ذات الواجب الوجود لذاته والملائكة والكليات ومدركات سائر القوى المتغيرات الفاسدات ولا نسبة
للدائم الابدي الى المتغير الفاسد فلا يكون للذة الحاصلة من ادراكه نسبة الى اللذة الحاصلة من ادراك ذلك وثانيها ان سائر
القوى تدرك مدركاتها بالمماسة فلا يكون ملاقاة بالاسر وانما تكون ملاقاة بالسطوح والنفس الناطقة تغوص في الباطن
وتعرف الماهية بجنسها وفصلها واما قوله ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة فاعلم ان هذا

جواب عن سوال يذكر هاهنا اما السوال فهو ان يقال ان كانت ادراكات النفس الناطقة لمدركاتها لذة فلم لا نلتذ بها ونحن
في هذه الحيوة الجسمانيه فان الادراك بقدر الطاقة البشرية حاصل هاهنا وجوابه انا انما لم نلتذ به في هذه الحيوة الدنيا
لاشتغالنا بتدبير البدن فان النفس ما دامت مشغولة بالبدن وعوائقه وخصوصا عند انغماسها في الرذائل والذمائم
فاذا ادركته شيا من المعقولات لا تحس باللذه كالممرور الذي لا يحس بلذة العسل او كالخائف او كالنائم الذي يضاجعه
معشوقه او كالخدر الذي مسته النار او المريض الذي لا يحس بالم الجوع فلهذا لا نلتذ بالمعقولات ولا نحن اليها ونحن
في عالمنا اللهم الا ان يكون واحدنا مويدا من عند الله قد خلع ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن عنقه وطالع شيا
من تلك اللذة فحينئذ ربما يحل منها حظا ضعيفا وذلك عند انحلال المشكلات واستيضاح المطالب النفيسة فالنفس
الحاملة جميعها ان ما لم تفوت لذتها لها لكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه ويلهيه عن المه كما ضرب من مثال الخدر
فانه لا يدرك الم النار فاذا ازال عنه شغل البدن كان كالخدر اذا عرض عليه النار فلا يدرك المها فاذا زال الخدر ادرك
الالم العظيم دفعة واحدة فيكون في ذلك مثل العذاب الذي لا يساويه عذاب النار واما النفوس التي ادركت
المعقولات واكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فحقها ان تلتذ بها لكن الانغمار في شغل البدن قد يلهيها عن تلك
اللذه فتلتذ التذاذا ضعيفا ونسبة هذا الالتذاذ الى ذلك الالتذاذ نسبة شم روائح المطاعم اللذيذة الى الالتذاذ
بطعمها بل ابعد من ذلك ومما ينبهك انك اذا تفكرت في مسالة عويصة مهمة يعرض عليك طعام لذيذ او شهوة اخرى حسية
وخيرت بينها فانك تستخف بالشهوة ان كنت كريم النفس وتوثر اللذة العقلية على الحسية وترى ان اكثر الناس
يتركون اكثر الشهوات تحرزا عن افتضاح وخجالة او تعيير وشوقا الى تفقد الوطر من عشيقهم اذا كان يحتشمونه
عن ربهم فيستحقرون تلك اللذة محافظة على ما الوجه فالنفوس الكاملة اذا ازال عنها شغل البدن بالموت كان
مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه العارض فادرك اللذة العظيمة
دفعة او مثل من كان له عشيقة فضاجعها وهو نائم فانتبه فجاءه فادرك لذة الوصال واما النفوس التي فارقت
البدن وقد تنبهت لكمالها ولم تحصلها ولم ينازعه اليه الا انها غفلت عنه لاشتغالها بالبدن كان كالمريض الذي عطل
عن حاجته الى الغذا المرض به فاذا ازال المرض احس بالحاجة اليه وتالم بفقدانه ويهلك فكذلك هذه النفس ادرك
فقد كمالها ولا امكنها تحصيلها فادركت الالم العظيم فهذا امر الشقاوة البحث الثاني في احوال النفوس
بعد المفارقة عن البدن فنقول النفوس البشرية اذا فارقت عن البدن بالموت فاما ان يكون في البدن منتبهة لكمالاتها
الممكنة او لم يكن فان كانت منتبهة فاما ان اكتسبت شيا منها واستعدت بذلك لحصول تمامها في الاخرة واما ان
لا تكتسب شيا منها وان لم يكن منتبهة فاما ان يكون ساذجة واما ان يكون معتقدة اعتقادا باطلا فهذه اصناف اربعة
ولكل واحد منها حال من السعادة والشقاوة يمكن ان يدرك بنوع من القياس وعلى طريق الاجمال ادراكا ناقصا لما
ذكرنا اما النفوس التي تنبهت لكمالاتها وحصلت منها شيا واكتسبت استعداد الحصول الكمالات بعد المفارقة بالموت
لكنها لم تدرك كمالاتها في الدنيا لما ذكرنا فانها اذا فارقت البدن وزالت عنها شواغله فلا محالة يحصل لها جميع
الكمالات التي استعدت لحصولها وتفيض عليها صور المعقولات كلها من المبدا الفياض لها دفعة واحدة فتلتذ الالتذاذ الذي
لا يدركها الافهام اذ لا مانع من حصولها لا من جهة الفاعل ولا من جهة القابل ومثاله ما ذكرنا النائم اذا انتبه فيجد معشوقه

مضطجعا معه لكن هذه النفوس الكامله ان اتبعت الشهوات وتلطخت برذايلها حصلت فيها هيه راغبه الى ما الفتها تشتاق
اليها وسالم تعوا بها نا لما عظمها فالكمالات العقليه الحاصله في جوهرها تجذبها الى فوق وهذه الهيه الراسخه تجذبها
الى سفل فيحصل بين تجاذب الجاذبين الم هايل الا ان هذا الالم ينقطع لان جوهر النفس قد كمل وهذه الهيات عارضه
وقد انقطع بالموت الاسباب المحدوده لها فتزول بعد زمان ويكون زمان الزوال بعده بحسب رسوخ تلك الهيه
ولهذا ذهب اهل السنه الى عدم خلود اصحاب الكباير من المومنين اما اذا كانت هذه النفوس كامله في العلم ٤٤٧
وكذا في العمل لم يتبع الشهوات ولم يالف عادات السوء فانها اذا فارقت عن البدن بالموت فازت بالسعادة
العظيمه المذكوره ولا انا لم نفوت الامور الدنياويه الا شيا يسيرا في زمان قليل لمن ينقل من بلده وفيه
اهله الى اقليم اخر وفوض اليه ملكه وسلم اليه خزاينه ولم ينازعه احد في ذلك فانه يفرح بذلك فرحا لا يدرك كنهها
ومع ذلك فقد يتذكر احيانا اهله وولده ويحزن اليهم حزنا يسيرا ثم بعد زمان قليل ينسى ذلك وقوله تعالى وان
منكم الا واردها اشارة الى ما ذكرنا واما النفوس المتنبهه لكمالاتها المقصره في تحصيل اسبابها الغير الملتبسه باستعداد
حصولها في الاخره الغير المتالمه على فواتها لموانع ذكرت فانها اذا فارقت عن البدن وزالت الشواغل عنها
سعت اشواقها الطبيعيه الى كمالاتها فتبقى مشتاقه الى الابد ولم ينلها اليه فتبقى برتعته في جوهرها لا راحه لها ولا
قرار لها لا تموت فيها ولا تحيى فان كانت مع ذلك تابعه الشهوات ومايله الى الزخارف الدنياويه فانها اذا فارقت
البدن اشتاقت اليها وطلبتها فيضاعف لها العذاب ضعفين لكن هذا العذاب لا يدوم لان الهيه العارضه للنفس
لا يدوم واما النقصان الحاصل في الاستعداد للكمال فغير مجبور بعد المفارقه لان حصوله بواسطه البدن ولا بدن
واما النفوس التي لم تتنبه في البدن لكمالاتها الممكنه لها فهي اما ان يكون ساذجه واما ان يكون معتقده اعتقادات
باطله فان كانت ساذجه خاليه عن الاعتقادات فانها اذا فارقت عن البدن لا تشتاق الى كمالاتها لان الشوق اليها
تابع للتنبه لها واذا لم تشتق اليها لم تتالم بفقدانها فالبله ناجيه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين
عما الحق به اليهم والبلاهه ادنى الى الخلاص من فطانه بتراء النفوس الساذجه ان فارقت عن ابدان الصبيان كانت مستعدة
لقبول المعقولات الاوليه من الفيض الالهي من غير حاجة الى شي من الاشيا وانما تحتاج الى استحكام تركيبها فاذا استحكم
وكمل استعدادها لها سواء كانت متعلقه بالبدن او لم يكن فيقع فيها صور المعقولات الاوليه والتذت بها لذه ما واما
المعقولات الثانيه فلا تحصل لها لانها انما تستعد لها بواسطه القوى البدنيه وهي الحواس الظاهره والباطنه وباستعمال
الفكر والقياس وهذه اللذه وان كانت قليله فهي لذه فاذن نفوس الصبيان لم تجد اللذه مطلقا ولم تتعطل عنها
فهو كما تتنعم نفوس الاطفال من الجنه والنار اي انها لا تحصل السعاده على الاطلاق واما النفوس المفارقه عن ابدان البله
فحالها كحال نفوس الاطفال لان المعقولات الاول حاصله لها ولا يبعد ان يكون بها كمال ما لا يحتاج في استعداد حصولها
الى الة جسمانيه لكن علايق البدن يكون شاغله بها عنها فاذا زالت يفيض عليها ذلك فيكون لها نوع من السعاده وان
كانت قليله بالنسبه الى سعاده النفوس المستعده ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم اكثر اهل الجنه البله واما النفوس التي
اكتسبت اعتقادات باطله مخالفه للحق فانها اذا فارقت تالم بذلك المضاده التي بينها وبين كمالاتها وانما لم تتالم بها قبل
قبل المفارقه لمانع وهو الاشتغال بعلايق البدن فاذا زال المانع فقد ادرك كالحجر الذي مسته النار فهذه احوال النفوس

السريه

الشريه بعد المفارقه عن البدن ولنرجع الى شرح المتن قوله يجب ان يعلم ان لكل قوه نفسانيه لذه وخيرا يخصها واذى
وشرا يخصها هذا هو الاصل الاول والمقصود منه اثبات ان للقوه العقليه لذه والمبنا على ان لكل قوه من القوى
البدنيه والنفسانيه لذه تخصها والما يخصها واما اللذه فهو ادراك ما يلائمها واما الالم فهو ادراك ما ينافرها ويدل على
هذا الاستقرا وقد عرفت في المنطق ان الاستقرا لا يفيد الا الظن قوله هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني
٤٤٨ فان مراتبها في الحقيقه مختلفه الى قوله واوفى لا محاله هذا هو الاصل الثاني والمقصود منه اثبات ان اللذه العقليه
اقوى من اللذه الحسيه ومعناه ان هذه القوى وان اشتركت في ان لذاتها في الشعور بما يلائمها لكن مراتبها مختلفه
في الالتذاذ بالملائم وقد لخصنا كلامه قوله وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كاين ولذيذ
ولا يتصور كيفيته الى قوله والاصم عند الالحان المنتظمه هذا اصل اخر وهو جواب عن سوال وتقرير السوال هو ان ادراك
المعقولات لو كان كمالا ولذه للقوه العاقله لوجب ان تحن وتشتاق اليه كالقوى البدنيه فانها تحن الى مدركاتها والجواب
هو ان الشي قد يكون لذيذا لكنه لما لم يدرك كنه حقيقتها لم يشتق اليه مثل الصبي والعنين فانهما وان كانا يعلمان ان
في الجماع لذه لكنهما لما لم يدركا حقيقته بالذوق لم يشتاقا اليه ولم يشتهياه اشتهاء حقه وكذلك حال الاكمه بالنسبه
الى الصور الجميله وحال الاصم بالنسبه الى الالحان الموزونه المطربه قوله ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذه فهو كما
للحمار الى قوله وهو مستقذر لطبيعتها المقصود منه ان اللذات غير مقصوره على اللذات الحسيه بل ههنا لذات عقليه نزيهه
هو ان الملائكه لا ياكلون ولا يشربون ونحن نعلم بالضروره ان حالهم اطيب والذ من حال الحمار في لذه بطنه وفرجه وقد دل
ذلك على اثبات اللذه العقليه قوله وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوه وهناك مانع او شاغل اعلم ان هذا
جواب عن سوال ذكر ههنا وتقرير السوال هو ان ادراك المعقولات لو كان ملايما وكمالا للنفس الناطقه لما اعرضت عنه
وهو الجهل عليه في هذه الحيوه والجواب هو ان ذلك لمانع وشاغل وهو العلايق البدنيه ثم ذكر لهذا امثالا وهو كراهيه
بعض المرضى للطعم الحلو وشهوته للطعوم الرديه الكريهه لكن كان في معدته خلط ردي فانه يستلذ اكل الطين والفحم
والاشيا التي تنفر عنها الطباع السليمه والامزجه الصحيحه قوله فاذا عرفت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض
لما ثبت في هذه الاصول ان لكل قوه كمالا وملايما عين ههنا كمال النفس الناطقه وهو مبدا الكل وهو واجب الوجود لذاته
وعني بالجواهر الشريفه المطلقه التي تسمى في لسان الحكمه عقولا محضه وفي لسان الشريعه ملايكه كروبيه وبالروحانيه
المتعلقه التي يعبر عنها في لسان الحكمه نفوسا فلكيه وفي الشرع ملايكه سماويه قوله واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقه
التي للقوى الاخر وجد في المرتبه التي بين من ههنا ان هذا الكمال الحاصل للنفس الناطقه من ادراك المعقولات افضل
واتم واقوى من اللذه الحاصله لساير القوى وذكر ههنا في بيان هذا وجوها اولها فلان المدركات العقليه دايمه
وجودها ومدركات ساير القوى فاسده متغيره واما ثانيا فلان القوه العاقله اشد وصولا الى مدركاتها لانها تصل
الى باطن الشي وظاهره والقوى الحسيه لا تدرك الا ظاهر الشي واما ثالثا فلان مدركات القوه العاقله المفارقات ومدركات
القوى الحسيه الماديات ولا شك ان المجردات اكمل واشرف واما رابعا فلان مدركات الحواس متناهية قوله
واما انه لم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تتوقع هذه الشقاوه
المقصود من هذا الفصل بيان القدر الذي يخلص الانسان من الشقاوه ويوصله الى السعاده من ادراك المعقولات

فقال لا يمكنني ان انص عليه ولكنه اكتفى بالتفطن للفارقات في كتاب المباحثات قوله ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم
الا باصلاح الجزء العملي ويقدم لذلك مقدمة وكنا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة تصدر الى قوله حتى تزكوا النفوس
وتبلغ السعادة التي تخصها اقول لما بين ان هذا العلم للذي يحصل عنده السعادة الحقيقية شرع بعده في بيان ان هذه السعادة
لا يمكن حصولها الا باصلاح الجزء العملي وتهذيب الاخلاق وهذا الكلام سمح بالحاجة الاولى حد الخلق وحده انه ملكة تصدر بها عن
النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وليس هو عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين بالسوية ٤٤٩
وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل بل الخلق عبارة عن كون النفس بحيث يصدر عنه الفعل بغير روية لمن يكتسب شيئا من غير روية
في حرف حرف كما ان ملكة العلم ليس عبارة عن حصول المعلومات بل عبارة عن كونه بحيث يمكنه ان يحضر ما شاء من غير
روية البحث الثاني في اختلاف الاخلاق فنقول الخلق اما محمود واما مذموم فالخلق المحمود الملكة التامة مجموعها
على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط واصول الاخلاق الفاضلة ثلث الشجاعة والعفة والحكمة و
العدالة اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن اللذين هما رذيلتان
واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والطرفان مذمومان وهذا الخلق
الجميل قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا وفي بعضهم يحصل بالرياضة ويبقى على عادته واما الخلق المذموم
هو الملكة التامة على الافعال الرديئة الذميمة المتباعدة عن الوسط الى طرفي الافراط والتفريط كالبخل والسرف و
التهور والجبن ونحوهما والناس يختلفون في الاخلاق فمنهم من يكون الغالب عليه الاخلاق المذمومة وقلما يوجد انسان
خلو عن خلق مذموم لكنهم يتفاضلون عنه ولذلك في الاخلاق المحمودة الا ان المجبولين على الاخلاق الحميدة قليلون
جدا وكذلك القادرون اليها بالرياضة اما المجبولون على الاخلاق المذمومة فاكثر الناس لان الغالب على طبعهم الجهل
وقلة التمييز والفكر والانسان اذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر والتمييز كان الغالب عليه اخلاق البهائم لان
الانسان انما يتميز عن البهائم بالفكر والتمييز فاذا اهملها كان قد انخلع عن الانسانية وصار كالبهائم بل اضل على
ما اشار اليه التنزيل اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا البحث الثالث في العلة الموجبة لاختلاف الناس
في الاخلاق العلة الموجبة له النفس وللنفس قوى ثلث القوة الشهوانية وتسمى النفس الشهوانية والقوة الغضبية وتسمى
النفس الغضبية والقوة الناطقة وتسمى النفس الناطقة ومصدر جميع الاخلاق هذه القوى الثلث اما القوة الشهوانية فانه
للانسان وغيره من الحيوانات وهي التي ينشأ منها جميع الشهوات واللذات الجسمانية كشهوة الاكل والشرب والمباشرة
وهذه النفس قوية جدا متى لم يقهرها الانسان ملكته واستولت عليه وكان الانسان اشبه بالبهائم منه بالناس لان همته
يكون مصروفة الى استيفاء الشهوات فصارت مانعة له من تحصيل الكمالات واذا ملكها العقل العاقلة واستولت عليها كان
الانسان عفيفا ضابطا لنفسه ويستعملها في حاجاته التي لا غنا عنها ويكفها عما لا حاجة له اليه من الشهوات الرديه
واللذات الفاحشة واما النفس الغضبية فيشترك فيها ايضا الانسان وسائر الحيوان وهي اقوى من النفس الشهوانية
واضر بصاحبها اذا ملكته واستولت عليها ويكون الانسان عند استيلاء هذه القوة عليه اشبه بالسباع منه بالناس فاذا
كانت هذه القوة مذللة مقهورة كان صاحبها حليما ووقورا واذا كانت غالبة مستولية على صاحبها كان صاحبها غضوبا سفيها
ظلوما غشوما واما النفس الناطقة فهي التي تميز الانسان بها عن جميع الحيوانات وهي التي يكون لها الفكر والتمييز والذكر
والفهم

والفهم وبالحقيقة هي الانسان وهي يمكنها ان تهذب القوة الشهوانية والغضبية وتضبطهما ولهذه النفس ايضا فضائل و
رذائل اما فضائلها فالاكتساب للعلوم والفضائل وكف صاحبها عن الرذائل وقهر الشهوانية والغضبية وتاديبهما
وطلب الخيرات والفضائل واما رذائلها فالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والرياء ونحوها من الرذائل
٤٥٠ فهذه هي السبب الموجب لاختلاف الناس في الاخلاق ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ونقول ايضا ان هذه
السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح العملي من النفس اعلم ان النفوس الكاملة ان انبعث للشهوات ولطخ بردئ الهيآت
حصلت فيها هيئة نزاعية الى ما اعتادتها ويشتاق اليها وتتألم بفواتها لما عطلها فما حصلت في جوهرها من الكمالات العقلية
تجذبها الى الملأ الاعلى وهذه الهيئة الراسخة تجذبها الى الاسفل فيحصل بتضاد المجاذبين الم هائل فلهذا لا تتم السعادة
الحقيقية الا بتحسين الاعمال وتهذيب الاخلاق فان النفوس الكاملة المهذبة الاخلاق اذا فارقت البدن نالت السعادة
العليا واللذة عظيمة كما ذكرنا قوله ويقدم لذلك مقدمة انما قدم هذه المقدمة لان تهذيب الاخلاق اصل في اصلاح
الجزء العملي قوله ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير روية هذا هو حد الخلق وقد ذكرناه قوله
وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ليس المراد منه ما ذكرنا هو ان الخلق ليس عبارة عن استعمال
التوسط بين طرفي الافراط والتفريط بل هو عبارة عن ملكة استعمال التوسط بينهما قوله وملكة التوسط
كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما القوى الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما
القوة الناطقة فبان يحصل فيها الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة القوة الناطقة والقوى
الحيوانية ولكن بعكس هذه النسبة معناه ان ملكة التوسط انما يحصل اذا كانت النفس الناطقة مستولية على القوى
الحيوانية مالكة لها كاسرة وانما يكون مكسورة منقادة للنفس الناطقة وملكة الافراط والتفريط يحصل بعكس هذا وهو
ان يكون القوى الحيوانية مالكة للنفس الناطقة قاهرة لها لما مر عند هذه النسبة يكون الانسان اشبه بالبهائم منه
بالناس قوله ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها
ملكة استعلائية حدث في النفس هيئة اذعانية واثر انفعالي يترسخ في النفس الناطقة من شانها ان تجعلها قوية العلاقة
مع البدن شديدة الانصراف اليه معناه ان القوى الحيوانية اذا ملكت النفس الناطقة واستولت عليها صارت النفس منقادة
لها تابعة حيث شاءت وارادت وحينئذ يصير علاقتها مع البدن قوية ويشتد ميلها اليه وينصرف همتها الى جانب البدن
عن استكمال فضائلها واما قوله واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس على
جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه معناه ان الانسان اذا حصلت له ملكة استعمال التوسط بين طرفي الافراط و
التفريط في الافعال لم يحصل في نفسه الناطقة هيئة انقيادية وبقيت على فطرتها واستفادت هيئة الاستعلاء
وهي لا تضاد جوهرها ولا تميل بها الى جانب البدن بل تصرفها عنه فلا يكون قوية العلاقة مع البدن ولا شديدة
الانصراف اليه قوله جوهر النفس انما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويعقله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب
الكمال الذي له وعن الشعور بلذة الكمال معناه ان استعمال النفس الناطقة بالامور البدنية وانغماسها فيها يلهيها ويشغلها
عن الشوق الى كمالاتها وعن طلبها وعن الشعور بلذة كمالها ان يحصل ولا الم ان فقد لا بسبب ان النفس منطبعة في
البدن او منغمسة فيه بل بسبب العلاقة التي كانت بينهما وهو العشق الجبلي على تدبيره فاذا فارقت البدن وفيه الملكة

الحاصلة بسبب الاستعمال به كانت حالها شبيهة بحالها وهي متعلقة بالبدن لكن ما يعرض من ذلك التعلق يزول عقيبه عن
حركة الشوق الذي له الى كماله وما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال بكمال سعادته فيكون له انجذاب الى كماله فوق
والانجذاب الى جهة البدن يحصل عنده لذلك حركات مشوشة والمهالك قوله ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها
مؤذية لها معناه ان تلك الهيئة الردية الحاصلة في البدن من استعمال طرفي الافراط والتفريط مضادة لجوهر
النفس مؤلمة لها وانما لا تدركها قبل المفارقة لاشتغالها بامور البدن وانغماسها فيها فاذا فارقته احست بتلك المضادة
وتأذت بها قوله وهذا الاذى ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض الغريب لا يبقى معناه ان الالم الحاصل
من تلك الهيئة البدنية الردية لا يبقى لانه ليس لامر عارض بل هو لامر عارض غريب وهو استعمال طرفي الافراط والتفريط
في الانفعال والحركة على مقتضى القوى الحيوانية فاذا ارتفعت اسبابها ارتفعت هي وزكت النفس وبلغ الى كمال سعادتها
قال الشيخ ويجب ان تعلم ان الوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ٤٥١
ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا
وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدئ
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صورة العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول
الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النامية
وافضلها الانسان وبعده الحيوانات النامية وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق
التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء المستعد لرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهو ان
يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه
يتشبح له الملائكة ويحدث في سماعه صوت فيسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس
والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا
يبتدئ الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصورة لا محالة من عند تلك المبادي الشرح
المقصود من هذا الكلام بيان المبدا والمعاد على سبيل الاجمال اي بيان كيفية نزول الموجودات من الاشرف الى الاخس
فالاخس ثم صعودها من الاخس الى الاشرف وتلخيصه هو ان اشرف الموجودات هو الله تعالى لكن لا نسبة لوجوده الى غيره واشرف
ويليه العقول وتسمى الملائكة الروحانية في لسان الشريعة ويلي العقول النفوس وهي الملائكة العملية ثم الاجرام الفلكية
وبعضها اشرف من بعض على حسب شرف العقول والنفوس ثم يبتدئ وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة
وهي اخس الجواهر لانه شيء بالقوة لا بالفعل فهذه مراتب النزول الى الاخس واما كيفية الصعود الى الاشرف فهو ان
الهيولى الكائنات الفاسدات يتصف بالصور الجسمية ثم بالصورة النوعية ثم تتركب الصور النوعية العنصرية
فيحدث المزاج ثم يحصل الجماد ثم يحصل النبات ثم يحصل الحيوان ثم الانسان واشرفها النفس الناطقة واشرف الناس
من يكون نفسه كاملا في قوته العلمية والعملية اما في قوته العلمية فان يكون المعقولات كلها حاصلة له بالفعل او بالقوة القريبة
غاية القرب من الفعل فيصير النفس كمرآة مجلوة ينطبع فيها صور الاشياء كلها كما هي عليها من غير اعوجاج مهما قوبلت
بها وانما يحصل هذه الممارسة للعلوم الحكمية واما في القوة العملية فهي بتطهير النفس عن الاخلاق الردية والعادات السيئة

والملكات

والملكات السيئة وتحليتها بالعادات الحسنة والملكات الفاضلة المرضية انما يحصل بهذا بالطرق المذكورة في كتب الاخلاق
وبالمواظبة على الوظائف الشرعية والسنن الملية من العبادات البدنية والمالية فان الوقوف عند موقف الشرع
وحدوده وانقياد اوامره ونواهيه تاثيرا بليغا في تطويع الامارة بالسوء للنفس المطمئنة اعني تسخير القوى البدنية الشهوانية
والغضبية للنفس وافضل الناس من صارت نفسه عقلا بالفعل وحصلت له الاخلاق الحسنة وافضل هؤلاء من استعد لمرتبة
٤٥٢ النبوة وهو الذي لقواه النفسانية خصائص ثلث قد ذكرت ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ويجب ان تعلم
ان الوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول عنى بالاول الواجب الوجود لذاته وهو الله تعالى
ثم ان الموجودات انما توجد من الواجب الوجود لذاته مترتبة ما يكون اقرب اليه في ترتيب الوجود يكون اشرف مما بعده
الى ان يبلغ الوجود الى الاخس قوله فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا معناه ان افضل
الموجودات بعد الواجب لذاته هو العقول ويدل عليه ان كمالاتها حاصلة لها بالفعل من كل وجه قوله ثم
مراتب الملائكة الروحانية تسمى نفوسا معناه ان بعد العقول اشرف الموجودات النفوس المتعلقة بالاجسام قوله و
افضلها الانسان للقائل ان يقول هذا مشعر بان النفوس البشرية افضل من النفوس الفلكية قوله وبعده الحيوانات النامية
يعني ان الافضل بعد الانسان الحيوان وبعد الحيوان النبات قال الشيخ والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات
القوى الفعالة والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية اما القوى الارضية فيتم حدوث ما يحدث
فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما
النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها اثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة اوجه احدها من تلقائها بحيث لا سبب
نسبة فيه للامور الارضية بوجه من الوجوه الثاني وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات التي توافقه
منها مع القوى الارضية والمناسبات بينها واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث فبشركة ما مع الاحوال
الارضية وبسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف
في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان يمكنها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك
تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتادى اليه وانها تنتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست
ارادية فاترة غير جازمة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسر اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها تنتهي التحليل
في القسريات اجمع لكن ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب تتوافى موجبها وليست توجد ارادة بارادة
والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا لزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي
الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبه ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فان كانت ثابتة
فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى امور سماوية وارضية وقد عرفت جميع هذا فيما قبل وان
لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينحفظ تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل وسببه اجراها
الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها
على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او المبادي الى المباشر والمشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة
انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان

التصورات التي لتلك العلل مبادي لوجود ات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة وان لم يكن هناك اسباب سماوية
يكون اقوى من تلك التصورات مما هو اقدم ومما هو في احد القسمين من الثلث غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك
وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا الا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبعي من التشابك عدا تاثير بوجه ما لهذه الامور
في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا لك التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت وادام
لها والمعقلت ذلك الامر عقلت ما هو اولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا كان امانع فيه الا عدم علة طبيعية
ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون في ذلك الشي هو ان يوجد حرارة
ولا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير فيه كما انه يحدث في ابدان ٤٥٧
الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين
فقط بل وجود المبرد في ذلك ايضا فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك ايضا نفس المبرد
كما نفس تصورنا المغضب لسبب المبرد ههنا فيكون من اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهامات تتصل
بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يودي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعا
هذه القوة نسبة الفكر الى استدعا البيان وكل بعض من فوق وليس هذا يتبع تصورات السماوية بل الاول الحق
يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلناه انه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن بالتوسط الشرح المقصود من هذا
الكلام بيان استناد الحوادث الارضية الى قضا الله وقدره وقوله والامور الحادثة في هذا العالم يحدث من
مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية معناه ان سبب حدوث
الحوادث في هذا العالم مصادمة القوى الفعالة والمنفعلة الارضية نعني به السبب القريب ونعني بالتصادم الاجتماع
والبرهان على هذه الدعوى هو ان هذه الامور حادثة وكل حادث فله سبب فهذه الامور لها اسباب وتصادم القوى
الفعالة الارضية والمنفعلة ايضا حادث فلابد من استناده الى تصادم القوى الفعالة السماوية قوله اما
القوى الارضية فيتم حدوث ما يحدث ههنا بسببين معناه ان حدوثه من القوى الارضية يتم بسببين احدهما القوى
الفعالة فيها وهي اما طبيعية واما ارادية وثانيهما القوى المنفعلة وهي اما طبيعية واما ارادية قوله
والقوى السماوية يحدث عنها اثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة اوجه معناه ان حدوث الحوادث في هذا
العالم من القوى السماوية على ثلثة اوجه احدها من تلقا بها اي من غير ان يشاركها الامور الارضية وثانيها من طبايع
اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الارضية واما عن طبايعها النفسانية وثالثها
ان يكون حدوثها بمشاركة الامور الارضية قوله قد اتضح لك ان نفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من
التصرف المقصود منه بيان هذا الوجه الثالث معناه ان النفوس السماوية مدركة للحوادث الجزئية لانه مدركة
لاسبابها والعلم بالسبب موجب للعلم بالمسبب قوله وانها تنتهي الى طبيعة او ارادة موجبة ليست ارادية
نابعة عن جايته ولها زمنه معناه ان الحوادث صادرة اما عن طبيعة واما عن ارادة موجبة قوله ولا تنتهي الى
القسر معناه ان هذه الحوادث غير صادرة عن القسر لان القسر اما ان يكون عن الطبيعة واما ان يكون عن الارادة
فاذن القسر ينتهي اما الى الطبيعة واما الى الارادة قوله ثم ان الارادات كانت بعد ما لم يكن معناه ان الارادات

لابد لها من سبب يوجبها لانها حادثة وكل حادث فلابد له من سبب يحدثه ويوجبه فهذه الارادات لها اسباب يوجبها
قوله وليست يوجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية معناه لما ثبت ان هذه الارادات لها سبب فسببها
اما ارادة اخرى واما ذات المريد واما غيرهما يستحيل ان يكون السبب ارادة اخرى اذ لو كان كل ارادة بارادة اخرى
لزم التسلسل ويستحيل ان يكون السبب ذات المريد والا لزمه بدوام دوامه فاذن هذه الارادات مستندة الى اسباب
ارضية او سماوية وتلك الاسباب موجبة لتلك الارادة قوله اما الطبيعة فان كانت سابقة فهي اصل وان كانت ٤٥٤
قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية معناه لما اثبت انتها الارادات الحادثة الى اسباب سماوية
وارضية اراد ان يثبت ان الطبيعة ايضا اذا كانت حادثة فلابد من انتهائها الى اسباب ارضية وسماوية قوله
وان ازدحام هذه العلل وتصادمها تابعا على الحركة السماوية قوله فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل وبعية
لجرارها علمت التوالي ضرورة لما ثبت ان الحوادث الكائنة في هذا العالم مستندة الى علل هي مستندة الى امور سماوية
فاذا علمت تلك الامور التي هي اسباب هذه الامور علمت هذه الامور لما ثبت ان العلم بالعلة موجب العلم بالمعلول
قوله فمن هذه الاشياء ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات عنى بالنفوس السماوية النفوس المباشرة
للحركات السماوية وبما فوقها العقول وهذه العقول والنفوس عالمة بالجزئيات الكائنة في هذا العالم اما العقول
فهي عالمة بها على وجه كلي واما النفوس فهي عالمة بها على وجه جزئي واذا كان كذلك كانت النفوس السماوية
والعقول التي فوقها بما يكون وتلك التصورات مبادي لصور الكائنات ههنا اذا كانت ممكنة قد ثبت هذا
فيما سلف واذا كان الامر كذلك كان ذلك الممكن موجودا الا عن سبب سماوي ولا عن سبب ارضي بل يكون موجودا
عن تاثير تلك المبادي في الامور السماوية قوله بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية معناه
ان امورنا الحقيقة لا الامر السماوي بل الموثر بالحقيقة مبادي الامر السماوي لانها اذا عقلت ما هي في ذلك الامر عقلت ذلك
الامر واذا عقلت ذلك الامر وجد ذلك الامر لانه لا مانع منه الا عدم علة طبيعية او وجود علة ارضية مثال عدم العلة
الطبيعية الارضية هو ان يوجد سخونة ولا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فيحدث تلك السخونة عن تصور المبادي
السماوية وجه كون الخير فيه كما انه يحدث في ابداننا من تصورنا احوال قد ثبت ذلك فيما تقدم فالحاصل انه يدعي
ان التصورات التي للمبادي السماوية قد يكون موجبة للاثار من غير توسط الاسباب الارضية فمثال ان يوجد
المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد نفس المبرد كما نفس تصورنا المغضب لسبب المبرد
ههنا قوله فاصناف هذا احالات امور طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعي عني باصناف هذا القسم تاثيرات
الامور السماوية لا بمشاركة الامور الارضية قوله وليس هذا يتبع تصورات السماوية يعلم جميع ذلك معناه
ان واجب الوجود لذاته عالم بهذه الكائنات وهذه الكائنات مستندة اليه لكن بتوسط الامور السماوية فالكل
اذن من عنده قوله وليست هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين معناه ان بسبب علم واجب الوجود لذاته
ينتفع بالدعوات والقرابين ولا علم بهذه الامور لما انتفع بهذه الامور قوله ولهذا يجب ان يخاف المكافاة على الشر
ويتوقع المكافاة على الخير معناه هو انه لكون الواجب الوجود لذاته عالما بهذه الكائنات وجب ان يتوقع المكافاة
على الشر وحسبه انما بعث لظهور امامه والامانة هي جرانه قوله وهذه الحال معقول عند المبادي فيجب ان يكون

لما وجود معناه ان المكافاة على الشر والمجازات على الخير معلومة لواجب الوجود لذاته وللعقول والنفس وكونها
نافعة فيجب ان يكون لها وجود فان لم يكن ههنا سر لا ندركه او شيء يمنعه عن الوجود لاجل انه بالوجود اولى لا يمكن
الجمع بينهما في الوجود قوله واذا استبعد ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مودية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة
معناه ان الامور النافعة المودية الى المصالح موجودة في عالم الطبيعة ويدل عليه منافع اعضاء الحيوان والنبات
والحكم الموجودة فيها وليس سببها الطبيعة لان الطبيعة لا شعور لها فلا يمكنها ان تفعل على القانون الحكمي بل مبدأها
العناية على الوجه الذي ذكرت **قال الشيخ** وعلى ذلك علمه فسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين
وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى لهذا ما اوجب ان يخاف المكافاة على الشر وتوقع المكافاة على الخير
فان في ثبوت حقيقة ذلك مرجر عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون لظهور آياته وامارته هي وجود حزانة وهذه الحال
معقول له عند المبادي فيجب ان يكون له وجود فان لم يوجد ههنا كسر لا ندركه او سبب آخر يعاوقه ذلك اولى بالوجود
من هذا او وجود ذلك ووجود هذا لمعا من المحال اذا اشتد ان يعلم ان الامور التي عقلت نافعة مودية الى
المصالح فقد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمت العناية وكذلك فصدق بوجود هذه المعاني
٤٥٥ فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك ///// واعلم ان اكثر ما يقربه الجمهور وينزع اليه ويعول
فهو حق وانما يدفعه هولاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فتامل
شرح هذه الامور من هناك وصدق بما كان يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر
ان الحق كيف ينصر شرح هذا الكلام قد تقدم في شرح استناد الحوادث الارضية الى قضائه تعالى والمتن قد تلخص بطريق
السهو عنه واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك
فان مبادي جميع هذه الامور الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعدما
لم تكن وكل كائن بعدما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية
بل امور تعرض من خارج ارضية او سماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة فاما الاتفاق
فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله سبحانه
هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي
تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول **الشرح** اقول المقصود من هذا الفصل اثبات ان افعال العباد
واقعة بقضاء الله تعالى وقدره بل جميع الكائنات بقضائه وقدره وتلخيص كلامه وهو ان هذه الامور كائنة بعدما لم تكن
وكل ما كان كذلك فلا بد له من اسباب واسباب هذه الامور اما الطبيعة او الارادة او الاتفاق اما الطبيعة فمبدأها
من هناك واما الارادة فهي كائنة بعدما لم تكن فلها اسباب وعلة وليست ارادة لئلا تتسلسل الى غير نهاية
بل اسبابها امور من خارج اما ارضية واما سماوية والارضية مستندة الى السماوية واجتماع الاسباب السماوية والارضية
يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو يحدث عن اجتماع الاسباب السماوية والارضية والاسباب مستندة الى واجب الوجود
لذاته فاذا الكل من عنده ثم فسر القضاء والقدر فقال القضاء من الله سبحانه هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه
القضاء على التدريج معناه ان القضاء هو الاسباب البسيطة والتقدير توجيه تلك الاسباب الى المسببات على التدريج اجتماع

تلك

تلك البسائط **قال الشيخ** ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبائعها لفهم كيفية
ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة الى البرهان بل عسى
ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلائل جنس واحد من
اسباب الكائنات وهي التي في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك
ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت فان كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما
عندنا وذلك مما لا يكفي ان نعلم انه وجد او لم يوجد وذلك انه لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا
وكذا في ان تعلم انها سخنت ما لم تعلم انها حصلت واي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك
ولو امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك ثم لنا بد الانتقال الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في
٤٥٦ طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية والتي انما نعلم انها حصلنا بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة
واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها وارادتها وليست تتم بالسماويات وحدها فما لم نحط بجميع الحاضر من الامرين
وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم نتمكن من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن اعتماد على اقوالهم
وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة **الشرح** المقصود من هذا الفصل اثبات ان الانسان
لا يمكنه ان يعلم الامور المستقبلة في هذا العالم بحقيقتها وكيفيتها لان ذلك يتوقف على العلم بجميع الحوادث السماوية
والارضية وذلك غير ممكن للانسان والموقوف على غير الممكن غير ممكن فالعلم بالامور الغائبة غير ممكن ولهذا جاء في الكتاب
الالهي لا يعلم الغيب الا الله قوله وهذا المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة الى
برهان فاعلم ان هذا جواب عن سؤال على قوله لا يمكن للانسان ان يعلم الغيب تقرير السؤال هو ان يقال المنجم الذي
يقول بالاحكام يخبر عن المغيبات جوابه المنجم القائل بالاحكام عن العلم بل عن الظن لان اوضاعه الاولى ومقدماته
ليست برهانية بل انما تجربية او مستفادة عن قياسات شعرية او خطابية وربما يدعي الوحي واذا كانت المبادي ليست يقينية
فالمسائل ايضا كذلك وان سلمنا ذلك لكنه انما يعتمد على دلائل جنس واحد من اسباب الكائنات وهي الدلائل الفلكية
ولا يدعي ان علمه محيط بجميع الامور السماوية ولو ادعى ذلك فلا يمكنه ان يعلم جميعها في كل وقت مع انه لا طريق في الحساب
الى معرفة كل ما يحدث في الفلك وان سلمنا انه يمكن في ذلك لكن معرفة المغيبات لا تتم بمعرفة الامور السماوية والارضية
لانها انما توجد بمخالطة الامور السماوية والارضية فما لم نعلم جميع الامور السماوية والارضية لم يتم الانتقال الى المغيب
فثبت انه لا ثقة بقولهم بعد تسليم ان مقدماتهم صادقة **قال الشيخ** ونقول الآن انه من المعلوم ان الانسان يفارق سائر
الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته
وانه لا بد من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون مثلا هذا ينقل الى ذلك
وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر وهذا يعمل الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن
والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على الاجتماع
فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين
فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الاسباب

التي يكون له ولابد في المعاملة من سنة وعدل ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ولابد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان
يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولابد من ان يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل واحد منهم
ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على
الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع
في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع
ولا تقتضي هذه المنافع التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان يكون ما يعلمه
في نظام امر الممكن وجوده الضروري حصوله للتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده
مبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس
حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به عنهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها الشرح المقصود من هذا الفصل اثبات
اصلين احدهما اثبات النبوة والثاني بيان كيفية دعوة النبي بعد اثبات الاصل الاول واعلم ان البرهان المذكور
٤٥٧ يشتمل على مقدمات المقدمة الاولى ان من المعلوم ان الانسان ممتاز عن سائر الحيوانات بانه لا تحسن معيشته لو انفرد
وحده لان غذاء الانسان ومسكنه وملبسه صناعي لا طبيعي والشخص الواحد لا يمكنه ان يقوم باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لابد
وان يكون له ناس آخرون يعينونه وكل واحد منهم صاحبه حتى ان هذا يزرع لذاك وذاك يهيئ آلات الزراعة وهذا يخبز
لذاك وذاك يطحن لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكتفيا ولهذا صار الانسان مدنيا بالطبع حتى ان الجمع الذين يكونون
في الصحراء او ان كانوا مجتمعين اشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين فثبت انه لابد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة
واجتماع المقدمة الثانية انه لا شك انه لا تتم المشاركة ولا تكمل الاجتماع الا بمعاملات تجري بينهم المقدمة الثالثة انه لابد في تلك
المعاملة من سنة وعدل المقدمة الرابعة انه لابد لتلك السنة والعدل من سان ومعدل المقدمة الخامسة انه يجب
ان يكون ذلك انسانا يشافه الناس ويرشدهم الى السنة المقدمة السادسة انه يجب ان لا ينسانا المقدمة السابعة
يجب ان يكون هذا الانسان مخصوصا بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس واذا ثبت هذه المقدمات فنقول
لا شك ان الحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الانسان اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاهداب والحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين وسائر المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء فلما لم يهمل العناية تلك المنافع الجزئية فلان لا يهمل
وجود هذا الشخص اولى فوجب في الحكمة وجود النبي فهذا تحقيق كلامه قال الشيخ فهذا الانسان اذا وجد وجب ان يسن للناس
في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح القدس عليه فيكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم
صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية وانه من حقه ان يطاع امره وانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن
اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة المسعد
ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا
بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا مخلص عنه الا لمن كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا
هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل

هذا

هذا الوجود او يقعوا في التنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما
اوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم
فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان يرخص في التعريض
بشيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي
اليهم منه هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون
كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح
لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم
ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يؤخذ معلوم الله تعالى على وجه الخير
٤٥٨ ما علمت ولا بأس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات ليستدعي نفر المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي الشرح خطابهم
لما فرغ من اثبات النبي شرع في بيان كيفية دعوة النبي اذا وجد هذا الانسان وجب عليه ان يسن الشريعة باذن الله
ووحيه بواسطة انزال الروح المقدس فاول ما يسنه معرفة الله تعالى وهي ان يعرفهم ان لهم صانعا واحدا قادرا عالما
بالسر والعلانية وان له امر ونهي ويجب على الانسان الاتيان بالامر والانتهاء عما نهى عنه وانه تعالى يثيب لمن اطاع
ويعاقب لمن عصاه وانما يجب عليه ذلك اولا لان عمدة امر النبي في ضبط الناس الترغيب في الثواب والترهيب
عن العقاب ولما كان الامر كذلك وجب معرفة الاله المثيب المعاقب قوله ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله
فوق معرفته انه واحد حق لا شبيه له المقصود من هذا الكلام بيان كيفية دعوة الخلق الى الله تعالى واعلم ان الواجب
في هذا الاصل عليه ان يعرفهم ان الله تعالى موجود وواحد ولا شبيه له قوله ولا ينبغي ان يشغلهم بشيء من معرفته فهذا
القدر لا يكفي بل لابد وان يعرفهم انه تعالى عالم لا يعزب عن علمه شيء في الارض ولا في السماء قادر على كل شيء فيجب ان يعرفهم
جلال الله وعظمته وكبرياءه بمثله يكون عندهم عظيمة جليلة قوله فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده
وهو غير مشار اليه في مكان فالمراد انه لا يكلفهم في معرفة التنزيه والتقديس بانه تعالى لا شبيه ولا نظير له ليس كمثله شيء ولا
يكلفهم بان يعلموا انه غير مشار اليه في مكان ولا جهة وانه غير منقسم بالقول وانه ليس داخل العالم ولا خارجه لانهم لا يفهمون
هذا المعنى فيقعون فيما لا مخلص لهم عنه وربما ينكرون وجوده او يقعون في تنازع وذلك يشوش امر المدينة عليهم قوله
ولذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته معناه انه يجب على الشارع ان يقرر امر المعاد في الثواب
والعقاب على وجه يفهمونه ويفهم ذلك بامثلة يتصورونها واما الحق في ذلك فلا بد لهم الا اجمالا وهو ان ذلك شيء
لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم قال الشيخ ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما
يتكرر وجوده في كل وقت لان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء
ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا عظيما لا شك ان الفائدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع
والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها
عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوته مطلا مصاقبا للذي قبله يعود منه التذكر من رأس وقبل ان يمحي تلحق عاقبة
ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكر لا يكون الا بالفاظ تقال

فصل في العبادات ومنفعتها في الدار

اوسات يتوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال تقرب الى الله تعالى وتستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال
بالحقيقة على هذه الصفة ومذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون فيها منبهات والمنبهات
اما حركات واما اعدام حركات يعني لا حركات فاما الحركات فمثل الصلوات واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه وان
كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على انه على جملة من الامر ليست هدرا فيذكر بسبب ما سوته
من ذلك اله الوبه الى الله تعالى ويجب ان يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياويه
للناس ايضا ان يفعله وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع للعبادة وانها خاصة لله تعالى
ويعين افعال مما لا بد منها للناس انها في ذات الله عز اسمه مثل القرابين فانها اشد تعينا في هذا الباب معونة شديدة
والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان مأوى الشارع ومسكنه فانه يذكر ايضا وذكراه في المنفعة ٤٥٩
المذكورة تالية لذكر الله عز وجل والملائكة والمأوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحرى ان يعرض
اليه مهاجرة وسفر ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يعرض فيه ان يخاطب الله تعالى ويناجيه ويصير اليه
ويماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يكون للمصلي من الاحوال التي تستعد بها للصلوة ما جرت به العادة بمواخذة
الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن
عليه فيها ما جرت العادة بمواخذة نفسه به عند لقائه الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك
الالتفات والاضطراب وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة ادابا ورسوما محمودة فهذه الافعال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله عز اسمه في انفسهم ليدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل
هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين **الشرح** لما كان وجود النبي لا يتكرر في كل وقت وجب ان
يدبر النبي لبقاء سنته وشريعته تدبيرا ولا شك ان سنته وشريعته مبنية على معرفة الصانع المثيب المعاقب ووجب اشتمال
تلك السنن والشريعة على العبادات المذكورة للمعبود والمعاد ويجب ان يكون تلك العبادات مقرونة بما يذكر الله تعالى
والمعاد والا لم يكن فيها فائدة ووجب ان يكون تلك العبادات متكررة ليحفظ التذكر بالتكرر وذلك التذكر لا يكون
الا الفاظا تقال او نيات تنوى في الخيال وبالجملة يجب ان يكون في تلك التذكر منبهات والمنبهات اما حركات واما عدم
حركات واما الحركات فمثل الصلوة فانها وجب في اليوم والليلة خمس مرات ليحصل للمصلي بذكر المعبود ولا محالة خمس مرات
وذلك التكرر سبب لاستحكام التذكر الموجب لاستمرار السنن الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء النوع الانساني
واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه وان كان امرا عدميا فانه ينبه صاحبه على انه ليس مستر سلا مهملا ويجب ان
يخلط بهذه الاحوال امور اشتمل على المنافع الدنياوية كالحج والجهاد فانها تعين في التذكر منفعة عظيمة والموضع الذي
تعينه لهذا الامر ينبغي ان يكون مسكن الشارع ليذكره ايضا ذلك لان ذكره كذكر الله في هذه المنفعة ولا يكون المأوى
نصب عين الامة كافة بل يجب ان يهاجر اليه ليكون اوقع في قلوبهم واعلم ان افضل العبادات الصلوة لان المصلي يخاطب الله
ويناجيه قائما بين يديه ولهذا يجب على المصلي ان يستعد لها بما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه عند لقاء الملك الانساني
من الطهارة والنظافة ويجب ان يسن في الطهارة سننا بالغة ويجب ايضا ان يسن عليهم في الصلوة الخشوع والخضوع
وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات الى الجوانب كما يكون الانسان عند لقاء الملك الانساني فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة

العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع ولولا هذه المذكرات تناسوا الله تعالى
والمعاد مع انقراض قرن او قرنين بعد النبي فهذا فائدة هذه العبادات بالنسبة الى الامور الدنياوية **قال الشيخ** وينفعهم في المعاد
ايضا منفعة عظيمة فيما تتزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد وقد قررنا حال
المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة
لاسباب السعادة وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق والملكات تكتسب بافعال من شانها ان تصرف
النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية
ومما يذكرها ذلك ويعينها عليها افعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى
الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الغريزة واجتناب الارتياض الا في اكتساب اغراض
من اللذات البهيمية وتعرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله عز اسمه والملائكة صلوات الله عليهم وعالم السعادة
شاءت ام ابت فتقرر لذلك فيها ملكة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل منه واذا
جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة اليه منقادة له من كل وجه ولذلك ما قال
القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى جهة الحق
والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها
فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله عز اسمه وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعال ان يتذكر الله تعالى
ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله وان يعرض
عباد الله ويكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى بهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وبما يقربهم عند
المعاد من الله زلفى بركاتهم ثم هذا الانسان هو المليّ بتدبير احوال الناس على ما تنتظم به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم
وهو انسان متميز عن سائر الناس بتألهه والسلام تم الكتاب والحمد لله رب العالمين **الشرح** لما فرغ من بيان منافع العبادات
في المعاش بين منفعتها في المعاد ليحصل للامة وهو انه قد بينت ان السعادة الحقيقية في الاخرة انما تحصل بتزكية النفس
عن الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التزكية انما تحصل باخلاق وملكات حاصلة لسبب افعال تصرف
النفس عن البدن وعن القوى الجسمانية وتديم تذكرها العالم الاعلى الذي هو معدن النفس فتصير القوى الجسمانية مرتاضة
مطيعة للنفس لا تكون عائقة لها عن التوجه الى الامر المناسب له وهو الاستغراق في الله تعالى واذا كانت النفس كثيرة الرجوع
الى ذاتها وما يذكرها لم تنفعل عن الاحوال البدنية ويعينها عليه افعال متعبة خارجة عن العادة مخالفة للطبيعة مائلة
الى الكلفة كالعبادات المشروعة فانها تذكر النفس المعبود الحقيقي والملائكة والاخرة ارادت او لم ترد فتقرر فيها بذلك
ملكة الانزعاج عن البدن وتعتمد ملكة التسلط على البدن وقواها ولا تنفعل عنه لو جرت عليها احوال بدنية لم توجب فيها
هيئة وملكة الحاصلها لو كانت منقادة للبدن من كل وجه والى هذا المعنى اشير في الكتاب الالهي بقوله ان الحسنات يذهبن
السيئات فالانسان اذا واظب على هذه العبادات حصلت له ملكة الالتفات الى جانب الحق والاعراض عن الباطل
وصار شديد الاستعداد للفوز بالسعادة الحقيقية بعد مفارقة النفس عن البدن وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد
انها فريضة من عند الله فاز بحظ من الزكاء لانه يتذكر الله تعالى ويعرض عن غيره فكيف اذا فعلها من يعلم ان النبي مبعوث

عند الله وانه تعالى ارسله وان حكمته اقتضت ارساله الى الخلق وان جميع ما سنه وشرعه فهو من عند الله اوحاه الله
على لسان الملك قوله ويكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما ينبغي به فهم والشريعة التي هي اسباب وجودهم
الى اخره معناه ان الفائدة في العبادات بقاء الشريعة فيما بين الناس وفائدة بقاء الشريعة نوع الانسان وقربهم
المعاد الى الله تعالى بتزكية النفوس فهذا اخر شرح الكتاب وقد تم بحمد الملك الوهاب
وصلى الله على خير خلقه محمد المصطفى واله وعترته اجمعين









یا شفاء النفوس فی کل طار ما لی غیر ان اراک شفائی